Gi III 1-4

4 Bde

Opsth. o 34/2

Johann Gottlieb Töllners,

der heiligen Schrift Doctors, und der Gottesgelehrsamkeit und Weltweisheit öffentlichen Lehrers auf der Universität zu Frankfurt an der Oder,

kurze vermischte Aufsätze.

Erster Band.

Frankfurt an der Oder,
bei Anton Gottfried Braun. 1767.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

Seiner
Hochfreiherrlichen Excellenz,
dem
Hochgebohrnen, Gnädigen,
und Höchstgebietenden Herrn,
HERRN,

Carl Joseph Maximilian

des heiligen römischen Reichs

Freiherrn von Fürst und Kupferberg,

Sr. königlichen Majestät in Preussen Hochbetrauten wirklichen Geheimen Etats- Kriegs- und Justiz-Minister, Präsidenten des Tribunals, Chef und Director des Lehnwesens, Obercurator sämtlicher königlicher Universitäten
rc. rc. rc.

Meinem
gnädigsten und hohen Gönner.

Hochgebohrner Reichs-Freiherr,

Höchstgebietender Herr Geheimer Etatsminister,

Gnädigster Herr,

Das Glück, Eurer Hochfreiherrlichen Excellenz erhabne Eigenschaften in der Nähe zu bewundern, dessen ich mich im verwichnen Jahre

gewürdigt befunden habe, bleibt unter den erfreulichsten Begebenheiten meines Lebens angezeichnet. Ich konte der Wollust nicht widerstehen, einen hohen Minister in Zukunft so sehr zu lieben, als zu verehren, dem man sich nähert, ohne seine Erniedrigung unter Demselben zu empfinden: dem die Hoheit Seiner Würde nichts von der Leutseligkeit entzieht, welche die Herzen erobert: und in welchem man sich neben dem Menschenfreunde, dem Weisen, und dem Christen, den Minister mit einer innern Freude, daß Er es sei, gedenkt. Aber nun befinde ich mich auch noch volkomner im Stande, patriotisch die Wahl des Monarchen zu segnen, der die Regierung der Wissen-

senschaften in seinen Staaten, und der zur Erhaltung und Beförderung derselben gerichteten Anstalten, einem grossen Manne anvertraut hat, der nicht blos ihren Werth, sondern mit einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit sie selbst erkennt, den Seine überhäufte Staatsgeschäfte nicht hindern, allen guten Schriftstellern eine gewisse Zeit zu gönnen, und sämtliche im Staate arbeitende Köpfe aus ihnen selbst zu beurteilen.

Ordentlicher Weise haben die den Hohen der Erde zu Füssen gelegten Schriften nichts weiter zu hoffen, als daß vielleicht die von den Verfassern vorgesezten unterthänigsten Zuschriften nicht unbemerkt bleiben. Schriftstel-

ler, welche es wagen, Euer Hochfreiherrlichen Excellenz ihre Ehrfurcht auf diese Weise zu bezeigen, können darauf rechnen, daß ihre Schriften von Höchstdenselben nicht ungelesen und unbeurteilt weggelegt werden. Aber desto furchtsamer muste ich auch werden, dergleichen mit irgend einem nur immer unvolkomnen Versuche von mir zu wagen. Ich fasse das Herz, Eurer Hochfreiherrlichen Excellenz den ersten Band einer periodischen Schrift unterthänigst zu überreichen, deren einzelne bisher herausgekomne Stücke von Höchstdenselben bereits gnädigst aufgenommen worden, und in Ansehung welcher mir die Mannigfaltigkeit des Inhal-

tes

tes die Hofnung erweckt, daß doch eine oder die andre darin angestelte Untersuchung nicht über meine Kräfte gewesen, und zu Eurer Hochfreiherrlichen Excellenz mir so unendlich schäzbaren Zufriedenheit ausgefallen seyn werde.

Es war mir doch nicht möglich, meinem Herzen die Genugthuung länger zu versagen, und ein öffentliches demüthiges Zeichen der Ehrfurcht und Ehrerbietung, von welcher ich ganz gegen Eurer Hochfreiherrlichen Excellenz seltne gründliche Gelehrsamkeit, feinen Geschmack, verehrungswürdigen Charakter, und unterscheidende Verdienste um den Staat überhaupt, und den besten Zustand der

Wissenschaften in demselben insonderheit, durchdrungen bin, bis zur entstandnen Wahrscheinlichkeit, etwas volkomneres zu liefern, zu verschieben. Aber mit den Trieben einer ungeheuchelten Ehrfurcht vereinigen sich in mir andre, deren Gewalt noch unwiderstehlicher ist, und deren Eindrücke zwar sanfter aber auch unauslöschlicher sind. Eure Hochfreiherrliche Excellenz haben mich thätiger Proben von Höchstdero gnädigsten Wohlwollen gewürdigt, welche mich verpflichten, in Höchstdenselben eine Mittelsperson göttlicher Vorsehung über mich zu verehren.

Nun so sehr von der lebhaftesten und dankbarsten Erkentlichkeit, als

von

von einer tiefen aufrichtigen Vereh-
rung gegen Eure Hochfreiherrliche
Excellenz beseelt, flehe ich zu Gott
aufs inbrünstigste, daß er Höchstdero
Weisheit und Rechtschaffenheit den
Staaten des Königes bis auf die spä-
testen Jahre zum Segen setzen, Die-
selben in Dero hohen und vielen
Staatsgeschäften mächtig unterstü-
tzen, und also sein Wohlgefallen an
Höchstdero für Religion, Gerechtig-
keit, und Weisheit, tragenden erleuch-
teten und treuen Vorsorge thätig er-
weisen wolle! Glücklich, wenn ich in
der langen Reihe von Eurer Hoch-
freiherrlichen Excellenz unterthä-
nigsten Dienern und Verehrern mich
durch meinen Eifer, Dero gnädigsten

Wohl-

Wohlwollens würdig zu werden, einigermassen unterscheiden könnte, werde ich bis an das Ende meiner Tage aufs demütigste, dankbarste, und ehrerbietigste seyn,

Hochgebohrner Reichs-Freiherr,
Höchstgebietender Herr Geheimer Etatsminister,
Gnädigster Herr,

Eurer Hochfreiherrlichen Excellenz

Frankfurt,
den 21. März, 1767.

unterthänigster höchstverpflichteter
Diener und Fürbitter
Töllner.

D. Joh. Gottlieb Töllners

Kurze vermischte

Aufsätze.

Dritte Sammlung.

Vorbericht.

Ohne mich gleich bei dem Anfange dieser periodischen Schrift verbindlich gemacht zu haben, dieselbe in keine Streitschrift zu verwandeln, wollen meine Leser mir zutrauen, daß ich den Beifal, welchen sie derselben gönnen, niemals darzu mißbrauchen werde. Nur alsdenn wird es meine Pflicht seyn, Einwürfe gegen meine Aufsätze nicht

mit

mit Stillschweigen zu übergehen, wenn ich der Wahrheit schuldig bin zu erkennen, daß ich geirret habe. Es könte noch auch in dem Falle Pflicht seyn, wenn die gemachten Einwürfe scheinbar wären. Allein in diesem Falle müste doch überdem wahrscheinlich seyn, daß solche allen oder doch den meisten Lesern meiner Aufsätze bekant geworden seyn dürften. Der Nutzen gelehrter Streitigkeiten ist ordentlicher Weise so gar klein, daß ich glaube gewissenhaft dieselben möglichst vermeiden zu müssen. Wenn eine Wahrheit wohl und gründlich erwiesen worden ist; so kan es ohnehin gar keine Beweise des Gegentheils geben, und alle Beweise des Gegentheils sind ohnfehlbar blosse Scheinbeweise. Aber in allen meinen Aufsätzen befleißige ich mich, was ich vortrage, gründlich vorzutragen, und selbst den scheinbarsten dagegen möglichen Einwürfen zu begegnen.

Und nun nach diesen Grundsätzen finde ich mich gar nicht berufen, die in der Jenaischen gelehrten Zeitung bei Recension der ersten Sammlung meiner Aufsätze gemachten Vorwürfe stückweis zu beantworten. Die ganze Recension ist überdem in einem Tone abgefast, der mich bey dem Verfasser derselben mehr Galle und Begierde mir Bitterkeiten zu sagen, als aufrichtige Bedenklichkeiten gegen die von ihm angegrifnen Sachen vermuthen läßt. Gegen die von mir aus der höchsten Gott zukommenden äussern Möglichkeit hergenommene Demonstration für die Einheit Gottes wird erinnert, daß nach derselben Gott ohne die Welt nicht Gott seyn würde. Aber diesen dagegen möglichen Einwurf habe ich nach geführter Demonstration selbst vorgetragen und widerlegt. Meinem Beweise, daß eine Predigt keine Rede seyn muß, wird entgegengesetzt, daß ich mir eigene ungewöhnliche Begriffe von einer Rede haben müsse. Aber mein Begrif von einer Rede

 ist

ist kein anderer als der berichtigte Begrif des Batteux: und eben derjenige, welchen Baumgarten bei seinem Begriffe von einem Gedichte zum Grunde gelegt hat. Und ich erweise überdem die Uebereinstimmung desselben mit dem Sprachgebrauche bei allen Arten von Reden. Was den Unwillen des Recensenten eigentlich gegen mich gereizt zu haben scheint, ist mein Beweis, das Christus in dem Gleichnis vom Unkraut unter den Weizen die göttliche Zulassung des Bösen in der Welt gerade so erklärt hat, als Leibnitz dieselbe erklärt hat, und daß daher die Lehre von der besten Welt die Lehre Christi ist. Er wendet ein, daß ich, um diese Lehre in dem Gleichnis anzutreffen, und also, wie er sich auszudrücken beliebt, Christum zum Mitgenossen meiner Lieblingsmeinung zu machen, die Vergleichungspuncte wilkürlich und so wilkürlich angenommen habe, daß es auf dieselbe Art auch wohl angehn solte, manichaeische Irrtümer aus

dem Gleichnisse zu erweisen. Allein wie konte er dieses einwenden, wenn er auch nur einige Bekantschaft mit der Hermenevtik der heiligen Schrift, und mit den Regeln für die Auslegung einer Parabel hatte? Ich erweise zuvörderst durch eine volständige hermenevtische Demonstration, daß es der Endzweck Christi in der Gleichnisrede gewesen, das Verhalten Gottes gegen das Böse in der Kirche und in der Welt überhaupt zu erklären, und zu vertheidigen. Ich ziehe sodenn die vom Heilande darüber in derselben vorgetragne Theorie regelmäßig heraus. Und hierauf zeigt sich bei Vergleichung derselben mit der leibnitzischen Theorie die volkommenste Uebereinstimmung zwischen beiden.

Alles was in der Recension noch einigen Schein, und mich daher auch nur bewogen hat, dieselbe nicht mit gänzlichen Stilschweigen zu übergehn, ist der Einwurf, daß aber doch ohnfehlbar der Acker noch mehr Weizen getragen haben würde,

 wenn

wenn auf demselben gar kein Unkraut neben dem Weizen gewachsen wäre. Das ist der gewöhnliche Einwurf gegen die beste Welt, daß doch in derselben mehr Gutes, und also mehr Volkommenheit seyn würde, wenn gar keine Sünde in derselben wäre. Er ist in allen Lehr= und Vertheidigungsschriften für die beste Welt beantwortet. Ich schränke mich blos auf die gegenwärtige Einkleidung desselben ein und setze ihm zweierlei entgegen. **Zuförderst** ist im Gleichnisse gar nicht davon die Frage, ob der Acker mehr Weizen gebracht haben würde, wenn gar kein Unkraut unter den Weitzen gesäet worden wäre? Sondern es ist die Frage, ob er eben so viel Weizen getragen haben würde, wenn das darunter gesäete Unkraut mit Gewalt ausgerottet worden wäre? Der Endzweck Christi ist nicht, uns über den Grad der Volkommenheit zu unterrichten, welchen die Welt ohne die Zulassung des Bösen in derselben erhalten haben würde; sondern

über die Gründe göttlicher Zulassung des Bösen in der Welt. Also war es denn auch gar nicht sein Zweck, etwas über die an sich möglich gewesene grössere Volkommenheit der Welt zu bestimmen. Sein Zweck ging blos dahin zu zeigen, daß mit gewaltsamer Hinderung alles Bösen in der Welt zugleich viele Volkommenheit in derselben gehindert werden, und mithin weniger Volkommenheit in derselben seyn würde, als bei Duldung desselben. Hiernächst aber und vornehmlich wird Niemand in Abrede seyn, daß eben derselbe Acker ohnfehlbar mehr Weizen trägt, wenn er lauter Weizen, als wenn er theils Weizen theils Unkraut trägt. Allein es muß untersucht werden, ob es mit der Welt in dieser Absicht auch eben dieselbe Bewandnis hat, die es mit einem Acker hat: ob eine Welt mit lauter Weizen möglich ist, und ob eben dieselbe Welt lauter Weizen tragen, uud auch theils Weizen theils Unkraut tragen kan? Es dürften sich wirkliche Wider-

sprüche zeigen, wenn eine Welt mit lauter Weizen, und das heißt mit lauter Realitäten als möglich gesetzt, oder gar angenommen würde, daß einerlei Welt eine Summe von lauter Realitäten und auch eine Summe von theils Realitäten theils Negationen seyn könne. Und das müste doch angenommen werden, wenn die Vergleichung mit demjenigen, was bei einem und demselben Acker wahrzunehmen seyn wird, wenn er lauter Weizen und wenn er theils Weizen und theils Unkraut hervorbrächte, genau seyn solte. Allein ich läugne schlechterdings, daß es mit der Welt in dieser Absicht dieselbe Bewandnis hat, die es mit einem Acker hat. Es ist möglich, daß ein Acker, auf welchem kein Unkraut unter dem Weizen gesäet ist, eben so viel Weizen, und noch mehr Weizen trägt, als ein andrer, auf welchem Unkraut neben dem Weizen wächset. Aber es ist kein Mittel, alles Böse in der Welt zu hindern, anzugeben, bei dessen Anwendung

nicht

nicht auch vieles Gute in der Welt verloren würde. Es ist kein Mittel namentlich alles moralische Böse in der Welt zu hindern anzugeben, dabei nicht auch sehr viel moralisches Gute zugleich in der Welt gehindert werden würde. Dis wird in allen der leibnitzischen Theorie gemässen Abhandlungen von den Gründen göttlicher Zulassung des Bösen in der besten Welt ausgeführt, und dabei der ungegründeten Folgerung, daß also die beste Welt durch das in derselben geduldete Böse die beste werde, begegnet. Und daher war es nicht möglich, daß diese Welt die beste wurde, oder so viele Realitäten erhielt, als sie nur erhalten konte, wenn in derselben alles Böse gehindert wurde. Und daher ist auch unser Heiland weit davon entfernt, daß er die Welt durchaus mit einem Acker vergleichen, und behaupten solte, daß dieselbe alle Beschaffenheiten eines Ackers habe. Er spricht nicht: das Himmelreich, oder wie er sich hernach erklärt, die Welt ist gleich einem Acker. Er

spricht: das Himmelreich ist gleich einem Menschen, der guten Saamen auf seinen Acker säete; da aber die Leute schliefen, kam sein Feind, und säete Unkraut zwischen den Weizen. Das ist: **des Himmelreich ist gleich einem mit Weizen und Unkraut besäeten Acker.** Dis ist wahr; das erstre wäre offenbar falsch. Denn noch einmal! es war nicht möglich, daß auch alles das Gute und so viel Gutes in der Welt blieb; als gegenwärtig in derselben ist, wenn alles Böse in derselben mit Gewalt gehindert wird.

Der Recensente urtheilt übrigens mit der Laune, mit welcher die ganze Recension geschrieben worden, daß ich meine Aufsätze mit einer grossen Geschwindigkeit zu verfertigen willens seyn und mich geschickt befinden müsse, da ich alle Vierteljahr eine Sammlung derselben, und das ist, nach meinem ersten Plane etwa zwölf Bogen zu liefern gesonnen sei. Von dieser Seite kan ich ihm seine für meine Leser und für meine

Auf-

Aufsätze geäusserte Besorgnisse benehmen. Die Bequemlichkeit der Vertheilung, und andre Ursachen, haben mir bereits nicht erlaubt, meinen anfänglichen Vorsatz ins Werk zu richten. Und es wird, wenn mir meine Gesundheitsumstände eine ordentliche Fortsetzung meiner Aufsätze verstatten, doch nur alle halbe Jahr eine Sammlung derselben ans Licht treten, deren zwo einen Band ausmachen werden. Möchte ich nur so glücklich gewesen seyn, mit der Wahl der Materien, welche in dem mit dieser dritten Sammlung geschlossenen ersten Bande ausgeführt worden sind, einiges Vertrauen bei meinen Lesern zur Nützlichkeit der Fortsetzung erweckt zu haben!

Inhalt.

Seite

I. Ueber den Grundsaz der praktischen Weltweisheit: Vervolkomme dich . . . 1

II. Versuch, die Begriffe von einer Realität und Negation genauer zu erklären . . . 35

III. Beweis, daß die Verhältnisse weder Realitäten noch Negationen sind . . . 99

IV. Der wahre Begrif von der in jeder Kirche pflichtmäßigen Orthodoxie . . . 155

I. Ueber

I.

Ueber
den Grundsatz der praktischen Philosophie: vervolkomne dich.

Wenn es meinen Lesern beliebt, bei diesem Aufsatze einen Blick auf die beiden folgenden zu werfen: so werden sie denselben bei aller Wenigkeit von neuen Bemerkungen, welche er enthalten wird, entschuldigen.

Die Schwierigkeiten, welche der Erhebung der Regel vervolkomme dich zur Grundregel von allen menschlichen Pflichten entgegengestelt worden sind, sind vornehmlich zwiefach gewesen. Zuvörderst hat man besorgt, daß damit der moralische Egoismus begünstigt, und die ganze Tugend auf den Eigennutz gegründet werden dürfte. Hiernächst aber hat man es wenigstens für bedenklich gehalten, eine Regel zur

Grundregel aller menschlichen Handlungen zu machen, aus deren Misverstande die abscheulichsten Handlungen bei der Anwendung entspringen könten, und welche überhaupt nicht deutlich genug sei, um zur Grundregel aller freien Handlungen zu dienen. Man nehme, sagte man, einen Menschen in Gedanken an, der mit der Regel versehen, handle zu deiner Volkommenheit, in die Welt geht. Nun gehört bereits ein ziemlicher Grad von Erfahrung und Nachdenken darzu, um zu verstehen, daß er seiner eignen Volkommenheit die möglichste Beförderung der Volkommenheit andrer schuldig ist. Aber wenn er solches auch verstehn solte; so berechtigt ihn doch diese Regel, bei allen seinen Handlungen auf seine Volkommenheit zu sehen, und die Volkommenheit andrer nur in Beziehung auf dieselbe zu begehren: folglich sich selbst zum lezten Endzweck aller seiner Handlungen zu setzen. Und zu was für verkehrten Handlungen, zu was für lasterhaften Handlungen kan sich ein Mensch nicht nach dieser Regel berechtigt halten! Es gehört eine weitläuftige Erfahrung darzu, um mit der blossen Vernunft in allen Fällen wahre Volkommenheiten und Scheinvolkommenheiten zu unterscheiden. Eine Grundregel für die menschliche Handlungen aber muß ein brauchbares Mittel seyn, um in allen Fällen leicht und bald zu erkennen, was

gethan

gethan und gelassen werden muß. Es sind weitläuftige Tracktate für und wider diesen Grundsatz geschrieben worden. Der leztern würden weniger geworden seyn, wenn man ihn nicht für einen Wolfen eignen Satz gehalten hätte, da ihm doch mehr blos diese Abfassung als die Erfindung und der Inhalt desselben zugehört. Wenn wir es recht untersuchen: so war bereits Epicurs Grundregel, strebe nach Vergnügen, und der Scholasticker Perseität, oder thue was an sich gut ist, von der wolfischen nicht unterschieden: neuerer sich derselben nähernder Bestimmungen nicht zu gedenken. Ich bin nun nicht gesonnen, dieselbe hier aufs neue ausführlich zu erklären, und zu vertheidigen. Allein die fortdaurenden Anklagen wider dieselbe, und die daher erwachsenden Versuche, andre weit weniger brauchbare Grundregeln an die Stelle derselben zu setzen, bestimmen mich, theils etwas weniges über den richtigen Verstand dieser Grundregel beyzubringen, und damit sämtliche gegen solche erregte Bedenklichkeiten zu zerstreuen; theils aber die Untauglichkeit andrer anstatt derselben beliebter Grundregeln kurz zu zeigen. Der selige Wolf hat diese Grundregel in seiner allgemeinen practischen Weltweisheit sehr weitläuftig abgehandelt, und auch wohl den Misdeutungen derselben hinlänglich begegnet. Allein theils neh-

men sich nicht alle, welche darüber urtheilen, die Mühe, diese Abhandlung vorher zu lesen; theils dürfte mir bey aller Weitläuftigkeit derselben eine kleine Nachlese nebst verschiedenen nöthigen Berichtigungen der Grundregel selbst so wohlals ihrer Anwendung übrig geblieben seyn.

Der Grundsatz, mache dich volkommen oder volkomner, hat den Sinn: handle zu deiner Volkommenheit, oder thue lauter freie Handlungen, welche zu deiner Volkommenheit dienen, und unterlaß folglich alle diejenigen, welche deine Volkommenheit hindern: vervolkomme dich. Nun mögen wir die Volkommenheit des Menschen erklären wie wir wollen: so enthält dieser Satz allezeit die vortreflichste Vorschrift für die gehörige Einrichtung unsrer freien Handlungen. Die Volkommenheit des Menschen kan durch die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in demselben zu seinem Endzwecke erklärt, und dieser entweder in der Religion oder in der Glückseligkeit gesezt werden. Nehmen wir diese Erklärung an: so handeln wir zu unsrer Volkommenheit, wenn wir zur Religion oder Glückseligkeit handeln: und die Regel, mache dich volkommen, hat den Sinn: thue lauter der Religion und der Glückseligkeit gemässe freie Handlungen. Wir können aber auch die Volkommenheit des Menschen als die Summe

me der in einem Menschen möglichen Realitäten betrachten: und eine jede Handlung dient alsdenn zur Volkommenheit des Menschen, wodurch die Summe seiner Realitäten vergrössert, oder eine Realität in ihm hervorgebracht wird. Legen wir diesen Begrif zum Grunde: so hat der Grundsatz den Sinn: mit einer jeden Handlung vermehre die Summe deiner Realitäten, oder thue lauter Handlungen, wodurch Realitäten in dir verursacht werden. Wir mögen uns des erstern oder andern Begrifs bedienen: so hat diese Regel keinen andern Sinn, als thue lauter gute und in jedem Falle die beste Handlung. Denn eben diejenigen Handlungen sind gut, die zu unsrer Volkommenheit dienen: und so oft wir eine schlechtere Handlung thun, da wir eine bessere hätten thun können; so oft unterbleibt eine bey uns möglich gewesene Volkommenheit. Aber sie erklärt zugleich die gute und beste jedesmal zu verrichtende Handlung.

Wenn wir nun diesen wahren Sinn dieses Grundsatzes betrachten; so fallen alle die Misdeutungen weg, auf welchen die Anklagen der Bedenklichkeit und Untauglichkeit desselben zu einer Grundregel für die menschlichen Handlungen beruhen. Zuvörderst fält die ganze Anklage weg, daß mit demselben der moralische Egoismus eingeführt und ein jeder blos

zu seinem Vortheil und um seines Vortheils willen zu handeln angewiesen werde. Der Grundsatz sagt aus, daß wir mit einer jeden Handlung eine Handlung zu unsrer Volkommenheit darstellen sollen. Aber er sagt nicht aus, daß unsre Volkommenheit der Zweck von jeder unsrer Handlungen seyn soll. Er hat nicht den Sinn: setze jeder Handlung deine Volkommenheit zum Endzwecke. Er hat blos den Sinn: thue lauter Handlungen, welche zu deiner Volkommenheit dienen. Aber zu seiner Volkommenheit handeln, heißt das nicht Handlungen wirklich machen, welche sich als Mittel zu derselben verhalten? Und kan ich wohl Mittel meiner Volkommenheit mit Vorsatz wirklich machen, ohne mir dieselbe zum Endzwecke zu setzen? Ich gebe zu, daß wir, so oft wir zu unsrer Volkommenheit handeln, auch dieselbe bei und mit unsern Handlungen zum Endzweck haben und haben müssen. Und in so fern ist in der Regel, handle zu deiner Volkommenheit, allerdings auch diese enthalten: setze dir bei deinen Handlungen deine Volkommenheit zum Endzwecke. Wer mir vorschreibt, zu meiner Gesundheit zu handeln, der schreibt mir auch vor, daß ich meine Gesundheit als einen Endzweck begehren, und Handlungen als Mittel zu diesem Endzweck darstellen soll. Ich gebe demnach zu, daß zu seiner Volkommenheit handeln, und sich bei

sei-

seinen Handlungen seine Volkommenheit zum Endzweck setzen, gewissermassen einerlei ist. Allein damit wird schlechterdings nicht bestimmt, daß wir unsre Volkommenheit zum lezten und höchsten Endzweck unsrer Handlungen setzen, oder blos um ihrer selbst willen begehren sollen. Es wird auch gar nichts von den Bewegursachen bestimt, welche uns zu unsrer Volkommenheit zu handeln antreiben müssen. Es wird blos bestimt, daß wir zu unsrer Volkommenheit handeln sollen. Nun ist es das Geschäfte der Moral, uns die Bewegursachen bekant zu machen, welche uns bestimmen müssen, zu derselben zu handeln, und die Endzwecke zu bestimmen, zu welchen wir unsre Volkommenheit begehren und befördern müssen. Die Moral lehret uns unsre Volkommenheit als Mittel zur Volkommenheit des Ganzen, und als ein Mittel zur Ehre und zum Wohlgefallen Gottes aus Liebe zu unsern Mitgeschöpfen und aus Liebe und Ehrfurcht gegen Gott begehren und bewirken. Mit Hülfe der Moral wird also dieser Grundsatz weiter ausgeführt: und er bekömmt in dieser Ausführung Zusätze und Bestimmungen, bei welchen alle Misdeutungen desselben zu einer eigennützigen Richtung unsrer Handlungen zu uns selbst und zu unserm Vortheil hinwegfallen. Mit Zuziehung der Moral lautet er volständig so; thue lauter Handlungen, welche dich

vervolkommen, zur Vergrösserung der Ehre und des Wohlgefallens Gottes durch Vergrösserung der Volkommenheit im Ganzen aus Liebe gegen Gott und deine Mitgeschöpfe: folglich begehre deine Volkommenheit nicht als Zweck, sondern als Mittel, und nicht vornehmlich um deinet, sondern um Gottes und deiner Mitgeschöpfe willen. Aber warum setzen wir diese Bestimmungen nicht sogleich hinzu? oder warum fassen wir diese Grundregel nicht gleich so: handle zur Volkommenheit des Ganzen oder zur Ehre oder zum Wohlgefallen oder aus Liebe Gottes? Es sind vornehmlich zwo Ursachen, welche nicht erlauben, diesen Grundsatz also auszuführen oder zu bestimmen. Es ist solches ein Grundsatz der algemeinen praktischen Weltweisheit: und daher muß er nicht so abgefaßt werden, daß er blos ein Grundsatz von einem Theile der praktischen Weltweisheit werde. Aber also ausgeführt und bestimt würde er sich blos für die philosophische Moral, nicht aber für das Recht der Natur schicken. Dieses muß, wenn es nicht mit der Vernunft vermenget werden sol, sich allein auf diejenigen Handlungen erstrecken, zu welchen wir äusserlich verbunden sind: und es kennt keine andre Zwecke als unsre Erhaltung und Wohlfarth und auch keine höhere Bewegungsgründe. Mit dem Grundsatze, handle aus Liebe gegen Gott und deine Mitgeschöpfe,

geschöpfe, würde das ganze Recht der Natur von der praktischen Philosophie ausgeschlossen und allein die Moral behalten werden. Aber mit dem Grundsatze, handle zu deiner Volkommenheit, werden beide Theile derselben aufgeführt: das Recht der Natur, indem alle Handlungen, zu welchen wir kein natürliches Recht haben, wider unsre Volkommenheit sind: und die Moral, indem wir mit Unterlassung der Gewissenspflichten sowohl unsre Volkommenheit hindern als mit Unterlassung der Zwangspflichten. Hiernächst gehört es gar nicht zu der Absicht eines Grundsatzes der allgemeinen praktischen Weltweisheit, daß darin etwas über die Bewegungsgründe, oder Endzwecke unsrer Handlungen bestimt werde. Es muß solcher blos einen algemeinen Erkentnisgrund von den zu verrichtenden Handlungen selbst enthalten. Und es ist genug, wenn er so fruchtbar abgefaßt ist, daß die pflichtmäßige Einrichtung unsrer Endzwecke und Bewegungsgründe gleichfals aus demselben hergeleitet und gefolgert werden kan. Und so ist dieser Grundsatz wirklich abgfaßt. Wer zweifelt wohl, daß die Bestimmung aus edeln Bewegungsgründen selbst eine Volkommenheit des Menschen sei? und daß auch das Bestreben, die Ehre Gottes und die Volkommenheit seiner Mitgschöpfe zu befördern, dergleichen sei? Nun aber werden wir durch diesen

Grundsatz zu allen Volkommenheiten ohne Ausnahm angewiesen.

Diese kurze Zergliederung desselben ist hinreichend, die Beschuldigungen zu widerlegen, daß mit demselben der Mensch von den wahren und höhern Absichten, zu welchen er alle seine Handlungen zu richten hat, entfernt, und bei denselben allein auf sich selbst zu sehen berechtigt und verpflichtet werde. Allein mehr ist auch fast nicht nöthig, um den Misdeutungen zu begegnen, welchen zufolge dieser Grundsatz dem Eigennutz und der ungeordneten Selbstliebe von einer andern Seite zu statten kommen, und einen jeden mit Hintansetzung der Wohlfarth andrer blos zu seinem Vortheile zu handeln verpflichten soll. Handle zu deiner Volkommenheit, das heißt wie gesagt, thue Alles, um die Summe deiner Realitäten zu vergrössern, und mit jeder freien Handlung mache einer Realität bei dir wirklich. Aber ein Grund von Realitäten seyn das ist selbst eine Realität; oder es in andre Worte zu fassen, der Urheber einer Volkommenheit in andern seyn, ist selbst eine Volkommenheit. Und also schließt der Satz, handle zu deiner Volkommenheit, die Vorschrift zur Volkommenheit andrer zu handeln, offenbar in sich. Wolf, der unsterbliche Wolf, wel-

chem wir sonst diesen Grundsatz nach seiner genauesten Bestimmung in der praktischen Philosophie, zu danken haben, beging daher einen wirklichen Fehler, da er in seiner teutschen Sittenlehre es für nöthig hielt denselben also abzufassen: thue alles, was dich und andre Menschen volkomner macht. So oft ich zur Volkommenheit meines Nächsten handle, vermehre ich meine eigne Volkommenheit: und bin ich verbunden solche möglichst zu befördern; so bin ich auch verbunden, möglichst zur Volkommenheit meines Mitmenschen zu handeln. Um dieses einem jeden verständlich zu machen, haben wir gar nicht nöthig, weder auf die Fähigkeiten zu verweisen, welche wir damit bei unsern Mitmenschen befördern, uns gegenseitig Volkommenheiten zu gewähren, noch darauf daß wir uns denselben damit verpflichten, und ihn geneigt machen, unsre Liebe mit Gegenliebe zu erwiedern. Unmittelbar mit der Handlung selbst, wodurch wir zu eines andern Menschen Volkommenheit handeln, vergrössern wir unsre eigne Volkommenheit: indem wir mit jeder solcher schönen Handlung das schöne Verhältnis eines Urhebers von Realitäten bekommen. Und das bekommen wir, so oft wir auch unsern eignen Nutzen zum Besten andrer verleugnen. Ja wir bekommen solches in diesem Falle desto mehr, je mehr uns in denselben die

zu andrer Bestem verrichteten Handlungen zugerechnet werden können und müssen. Und wenn wir das Leben für die Brüder lassen: so machen wir uns selbst damit volkomner, als wenn wir dasselbe in den Fällen, da es unsre Pflicht ist, zu erhalten suchen. Diejenigen betrachten die Sache obenhin, welche glauben, daß wir in vielen Fällen unsre eigne Volkommenheit völlig der Volkommenheit andrer aufopfern müssen, und daß es daher eine für die Tugend und Menschenliebe höchst bedenkliche Regel sei, daß wir alle unsre Handlungen zu unsrer Volkommenheit richten sollen. Gewisse Volkommenheiten können wir genöthigt seyn, zur Beförderung der Volkommenheit andrer zu verleugnen. Aber mit dieser Verleugnung erlangen wir doch allezeit eine noch grössere. Und damit verschwindet denn zugleich die Beschuldigung völlig, daß wir mit diesem Grundsatze verführt werden können, andern Gewalt und Unrecht zuzufügen, wenn wir nur damit wahrscheinlich einen Vortheil für uns erlangen. Wie ein Urheber von Realitäten seyn allezeit selbst eine Realität ist; also ist ein Urheber von einer Verneinung oder Unvolkommenheit seyn, allezeit selbst eine Verneinung und Unvolkommenheit: und wir können mithin nie zur Unvolkommenheit andrer handeln, ohne zugleich zu unsrer eignen zu handeln. Ich finde nicht nöthig, mich auf

die

die Collisionen einzulassen, welche bei dem Allen zwischen unsrer und andrer Menschen Volkommenheit entstehn können. Solche bleiben bei einer jeden Grundregel für die praktische Philosophie. Aber mit Hülfe derjenigen, welche ich hier vertheidige, sind die Regeln am leichtesten zu erkennen, nach welchen wir uns in und bei denselben zu bestimmen haben. Ich habe bereits gezeigt, daß wir nach derselben verbunden werden, in jedem Falle die beste Handlung zu thun, folglich diejenige, durch welche die gröste Realität bei uns zur Wirklichkeit kömt. So oft wir aber eine kleinere Volkommenheit in uns einer grössern ausser uns vorziehen wolten: so oft würden wir unsre Kraft anwenden, eine kleinere Realität zu wirken, da es uns doch möglich gewesen wäre, eine grössere zu wirken. Und so oft dieses geschähe, würden wir zu einer kleinern Realität bei uns selbst handeln: indem ein Grund einer kleinern Realität seyn selbst eine kleinere Realität ist. Aber das ist doch die wichtigste Regel nach welcher bei der Collision eigner und fremder Volkommenheit verfahren werden muß, daß wir unsre Volkommenheit hindansetzen, wenn es eine grössere ausser uns erfordert. Die übrigen in solchem Falle zu beobachtenden Regeln hängen blos mit dieser zusammen. Ich begnüge mich, dem Vorurtheile, daß es Fälle geben

kön-

könne, da wir um andrer willen uns selbst verleugnen müssen dieses entgegen gestellt zu haben, daß wir selbst mit solcher Selbstverleugnung jedesmal uns selbst vervolkommen.

Ich schmeichle mir, die gute Sache dieses Grundsatzes hinlänglich gerettet, und die Brauchbarkeit desselben zur Herleitung aller menschlichen Pflichten behauptet zu haben. Es ist doch zur systematischen Erkenntnis und Abhandlung derselben eine gewisse algemeine Grundregel derselben unentbehrlich. Nun aber vergleiche man diejenigen, welche ausser der angezeigten einigen Beifal erhalten haben. Entweder es sagen solche nur mit andern Worten eben dasselbe aus; oder es fehlt ihnen an der zu einer Grundregel nöthigen Klarheit und Fruchtbarkeit; oder sie haben andre Mängel. Ich wil die erheblichsten derselben anzeigen. Coccejus und andre haben den Willen Gottes zur Grundregel angenommen. Sol dieses die Gestalt einer Grundregel erhalten: so muß es so ausgedrückt werden: volbringe den Willen Gottes: gehorche Gott. Allein das ist das Geschäfte der Moral, uns zum Gehorsam gegen Gott anzuweisen, nicht aber ein Geschäfte der ganzen praktischen Weltweisheit. Folglich ist diese Grundregel nicht allgemein. Aber es fehlt ihr auch an

der

der zweckmäßigen Klarheit. Denn es ist eine neue Regel nöthig, nach welcher in allen Fällen erkant werden muß, daß etwas der Wille Gottes sei oder nicht. Andern hat es beliebt, diese Grundregel festzusetzen: liebe Gott, dich und andre Menschen. Allein zu geschweigen, daß dieser Satz nicht aus einer einfachen Regel besteht, sondern drei Grundregeln in sich faßt: so ist solches abermals nicht ein Grundsatz für die gesamte praktische Philosophie. Im Rechte der Natur haben wir nichts aus der Liebe gegen Gott und andre Menschen herzuleiten. Noch andre haben diese Grundregel vorgeschlagen: thue gute Handlungen. Allein das ist gezeigtermassen gerade eben so viel, als handle zu deiner Volkommenheit. Und es ist rathsamer die Sache also auszudrücken: indem auf diese Weise gleich bestimt wird, was für Handlungen gut sind: da sonst eine neue Regel für die Merkmale derselben nöthig ist. Man glaubt bei dieser Abfassung der Misdeutung vorzubeugen, daß wir blos auf unsre eigne Vervolkommung zu sehen haben. Allein dieser Misdeutung wird bei Erklärung dieses Grundsatzes so gleich begegnet. Und der Satz so abgefaßt, wie ihn Wolf abgefaßt, ist er aus den psychologischen Gesetzen vom Begehrungsvermögen viel kürzer und leichter erweislich als in der andern Abfassung. Noch andre haben den Grundsatz beliebt,

liebt: folge der Natur oder handle der Natur gemäß. Aber das ist eben so viel als, handle zu deiner Volkommenheit. Denn das ist die Stimme der Natur. Und warum wolten wir nun nicht lieber gleich den Inhalt ihrer Anforderung genau bestimmen; sondern die Sache in eine Regel fassen, welche eine neue Regel zu ihrer Erklärung bedarf? Ich übergehe den Grundsatz, gehorche der Vernunft: weil solcher von den vorigen, und den Grundsatz des Thomasius, handle zu deiner dauerhaften Glückseligkeit, weil solcher von dem wolfischen nur in den Worten unterschieden ist. Noch andre haben sich für diese Grundregel erklärt, liebe vernünftig. Aber das ist wider unsre Regel nur mit andern wieder einer weitern Erklärung bedürfenden Ausdrücken. Sie hat aber den Mangel, daß sie überflüßiges enthält. Die ungeordnete oder unvernünftige Liebe ist eine blosse Scheinliebe. Noch andre haben die Liebe zur Ordnung als die Grundpflicht des Menschen vorgestelt. Wie unbequem aber diese Vorstellung sei, bedarf keines Beweises. In solchem Falle sind neue und viele Regeln nöthig, die Ordnung von welcher die Rede ist, verständlich zu machen. Ich trage billig Bedenken, meinen Lesern mit einer weitläuftigern Recension der von diesem oder jenem beliebten Grundregeln beschwerlich zu werden.

den. Nicht wenige scheinen gar nicht verstanden zu haben, was eine algemeine Grundregel der praktischen Philosophie für eine Beschaffenheit und Absicht habe: und sie haben daher, bald das Fundament oder den Sachgrund von allen Pflichten, bald die Erkentnisquelle derselben damit verwechselt. Und einige haben offenbar Regeln in Vorschlag gebracht, aus welchen nur ein Theil der menschlichen Pflichten hergeleitet werden kan. Dergleichen ist die Puffendorfische, sei gesellig: welche mit der vom Foster getriebnen Wohlgewogenheit übereinkommt. Ich kan nur nicht unterlassen, zwei Worte über dem vom Hutcheson, und bereits vor ihm, vom Cumberland und Schaftsbury angepriesenen moralischen Gefühle hinzuzuthun: nachdem solches auch ausserhalb England mit Beifal aufgenommen worden ist. Bei dieser Regel wird entweder vorausgesezt, daß ein jeder Mensch eine angebohrne Fertigkeit hat, das moralische Gute und Böse zu unterscheiden: und nun weiter nichts nöthig sei, als daß er sich den davon habenden Empfindungen gemäß bestimme; oder sie hat den Sinn, daß ein jeder nach solcher Fertigkeit streben, und sich sodann derselben gemäß bestimmen soll. Hutcheson scheint beides zu verbinden, indem er von nöthiger Verbesserung des moralischen Gefühls redet. Allein in dem erstern Falle ist die

Wirklichkeit und Algemeinheit eines solchen moralischen Gefühls schlechterdings nicht aus der Erfahrung erweislich. In dem andern aber, hat diese Regel keinen andern Verstand, als das wir bemüht seyn sollen, die an sich guten Handlungen zu erkennen und hierauf auszuüben. Und denn ist der Grundsatz, bestimme dich nach dem moralischen Gefühle, kein anderer als, thue gute Handlungen. Ueberhaupt ist es ungemein bedenklich, das Gefühl zur Regel für unsre Handlungen zu erheben. Es ist sicherer, uns zu einer deutlichen Erkentnis des Guten und Bösen zu verpflichten. Und höchstens wird uns das Gefühl, bei solchen tugendhaften Handlungen, zum Führer dienen können, welche zugleich eine gewisse Schönheit oder sinnliche Volkommenheit und Gefälligkeit haben. Der wolfische Grundsatz thut allen Absichten eines algemeinen Grundsatzes für die praktische Weltweisheit ein Genüge. Denn er stellt eine wahre, deutliche, leicht erweisliche und überdem charakteristische Grundregel aller menschlichen Handlungen vor.

Allein so glücklich dieser grosse Weltweise mit demselben das wahre Merkmal sämtlicher menschlicher Pflichten entdekt hat; so wenig ist ihm gleichwohl die richtige Bestimmung derselben völlig gelungen; und so sehr hat er gleichwol bei Anwendung desselben gefehlt. Ueber den erstern Punkt habe ich

nur

nur zwei Worte anzumerken. Die Regel, vervolkomme dich, erstreckt sich sowohl über alle rechtmäßige Handlungen nach der Schrift, als über alle rechtmäßige Handlungen nach der Vernunft: und sie soll doch als eine Grundregel der praktischen Philosophie sich blos über die leztern erstrecken. Folglich müssen wir, um noch die praktische Philosophie und die praktische Theologie von einander zu unterscheiden, dieselbe mit der Einschränkung versehen: vervolkomme dich nach der Vernunft, oder so weit es ohne Glauben geschehen kan. Allein in Ansehung des andern Punkts, finde ich mehr zu erinnern nöthig. Er hat ihn nicht blos als den Grundsatz der algemeinen praktischen Weltweisheit, sondern auch als den Grundsatz der Moral und des Naturrechtes, und folglich auch der Theile der praktischen Weltweisheit vorgestelt. Damit hat er offenbar den Unterschied derselben aufgehoben: indem der algemeine Grundsatz einer praktischen Disciplin auch derselben eigen seyn, und nicht mehr und nicht weniger praktische Wahrheiten unter sich begreifen muß, als in solche Disciplin gehören. Wie ich mir die Sache vorstelle, ist die Regel, vervolkomme dich, die algemeine Regel für alle menschliche Handlungen, und folglich gar nicht die Grundregel für einen Theil derselben: folglich, weder in der Moral, noch in dem Rechte der Na-

tur zum Grunde zu legen. Daß das leztre eine andre eingeschränktere Grundregel empfangen müsse, wird von allen erkant, welche das Naturrecht blos auf diejenigen Handlungen einschränken, welche eine äussere Verbindlichkeit haben: nachdem offenbar aus der gedachten Regel alle rechtmäßige Handlungen ohne Ausnahm und nicht allein diejenigen, mit deren Gegentheile andre ein Recht der Gewalt wider uns erhalten würden, hergeleitet werden können. Aber daß dieselbe auch nicht die Grundregel der Moral seyn könne, wil ich mit wenigem ausführen. Selbst Baumgarten, der sonst in genauen Bestimmungen und Unterscheidungen so glückliche Baumgarten, erklärt diese Regel für den Grundsatz der algemeinen praktischen Weltweisheit, und doch auch für den Grundsatz der Ethik *). Ich bin der Meinung, daß er der erstern allein zukomme, und daß dagegen diese sowohl, als das Recht der Natur, auf andern ihnen eigenen Grundsätzen aufgeführt werden müssen. Hier sind die Gründe meiner Meinung.

Die

*) Gleichwohl erkennt er die Unschicklichkeit der Sache, da er in seinen Anmerkungen zum Koehler S. 20 schreibt: quamprimum aliquid ponis principium adaequatum omnis philosophiae practicae: simul ponere teneris, idem non esse principium adaequatum iuris naturae, quod ipse tantum pro parte philosophiae practicae habes.

Die praktische Philosophie ist die Wissenschaft der rechtmäßigen Beschaffenheit in den menschlichen Handlungen, so fern solche ohne Glauben zu erkennen ist. Die algemeine praktische Philosophie ist der Inbegrif von Begriffen und Sätzen, welche zur deutlichen und gewissen Erkentnis der praktischen Philosophie dienen, oder sich als Gründe derselben verhalten. Es ist bekant, daß man dieselben ehedem blos in die prolegomena zum Rechte der Natur gebracht, und daß Wolf dieselben zuerst in einen eignen Zusammenhang gebracht hat. Und die vorzügliche Brauchbarkeit der dahin gehörigen Sachen hat solches verdient. Nun ist aber die erste Grundregel für die gehörige Einrichtung der menschlichen Handlungen ohnstreitig ein Hauptpunkt in einer Wissenschaft, welche bestimt ist, Gründe für die gesamte praktische Philosophie abzuhandeln. Und da nun die Regel, handle zu deiner Volkommenheit, alle Eigenschaften einer solchen Grundregel hat: so gebührt ihr ihre sichre Stelle in der algemeinen praktischen Weltweisheit. Die Uneinigkeit über den wahren Unterschied des Rechts der Natur und der Moral ist aber wohl hauptsächlich daran Schuld, daß solche auch zur Grundregel von diesen beyden Theilen der praktischen Philosophie und wenigstens von dem leztern angenommen worden ist. Eine genaue

Zeichnung der Gränzen von beiden wird uns in den Stand setzen, dieser Verwirrung abzuhelfen. Die praktische Philosophie ist angezeigtermassen die Wissenschaft von rechtmäßiger Beschaffenheit der menschlichen Handlungen, so fern solche ohne Glauben zu erkennen ist. Folglich hat es dieselbe durch und durch mit menschlichen Handlungen und mit Bestimmung des Recht- und Unrechtmäßigen in denselben zu thun. Nun wäre nichts dagegen einzuwenden, wenn es Jemande beliebte, die sämtlichen rechtmäßigen Handlungen des Menschen in ein Lehrgebäude zu bringen und in demselben höchstens diejenigen, welche einjeder Mensch, als Mensch oder ausser einer nähern Verbindung mit andern Menschen betrachtet, und diejenigen, welche er in der Geselschaft mit andern Menschen zu leisten hat, unterscheiden wolte. Der erste Theil dieses Lehrgebäudes könte die Moral oder Ethik, und der andre die Oekonomik und Politik begreifen; das ganze aus beiden zusammengesezte Lehrgebäude aber den Namen des natürlichen Rechts erhalten, so fern es den Inbegrif sämtlicher Naturgesetze abhandeln würde. Allein es hat den Weltweisen beliebt, die praktische Philosophie in das Recht der Natur und in die Moralphilosophie zu zergliedern, welche leztere weiter aus der Ethik, Oekonomik und Politik zusammengesezt ist, und

noch

noch eines besondern sich auf das Völkerrecht beziehenden Theils ermangelt. Und diese Zergliederung ist völlig zu rechtfertigen: obgleich die Begriffe, nach welchen das Recht der Natur und die Sittenlehre von Vielen unterschieden werden, schlechterdings nicht zu rechtfertigen sind. Sie nehmen an, daß das Naturrecht die sämtlichen Naturgesetze und mithin wirklich die sämtlichen Pflichten des Menschen vortragen: die Sittenlehre aber die wahre Quelle aller dieser Pflichten und das volkommenste Mittel zur Leistung derselben, die Tugend abhandeln müsse. Von der Politik machen sich einige den sonderbaren Begrif, daß sie blos bestimt sei, die bei dem allen nöthige Klugheit zu lehren. Allein ich überlasse einem jeden zu beurtheilen, ob es auf diese Weise nüzlich und regelmäßig seyn würde, das Naturrecht und die Moral von einander abzusondern. Ein jeder muß die Unbequemlichkeiten übersehen, welche damit verbunden seyn müssen, wenn die Pflichten des Menschen, hier und die Mittel zu denselben dort vorgetragen werden. Füglicher muß die Abhandlung derselben gleich mit den Pflichten verknüpft werden. Ein jeder praktischer Satz ist als ein Lehrsatz und auch als eine Aufgabe zu betrachten: und in der leztern Absicht müssen die Mittel zur Leistung der darin geforderten Handlung in die Abhandlung desselben kommen. Und überhaupt

verhalten sich die algemeinen und besondern Mittel der menschlichen Pflichten als mittelbare in denselben enthaltene Pflichten, welche folglich sogleich bei ausführlicher Abhandlung derselben, folglich bei einer gelehrten Abhandlung derselben mitgenommen werden müssen. Kurz, nach dieser Idee sehe ich keinen rechtschafnen Grund, die praktische Philosophie in das Recht der Natur und die Sittenlehre abzutheilen; sondern es würde rathsamer seyn, dieselbe in Ein Lehrgebäude zu bringen, und sogleich die algemeine und besondre Tugend, aus welcher alle Pflichten entspringen müssen, mit den Pflichten selbst zu verknüpfen. Ich übergehe zu zeigen, wie an dieser mangelhaften Bestimmung des Vorwurfs und Inhaltes beider Theile der praktischen Philosophie gar kein darüber entworfner Plan ein Antheil hat, sondern solche blos zufällig aus der ehemaligen Abtheilung derselben in die Ethik und Politik erwachsen ist. Ein jeder dieser beiden Theile wird in einen theoretischen und praktischen wieder getheilet. In jenem wurden die Pflichten selbst; in diesem aber die Mittel derselben abgehandelt. Die Bildung des Naturrechts geschahe zuerst durch Absonderung des theoretischen Theils von dem praktischen. Und so kamen in dasselbe die Pflichten; die Mittel derselben aber blieben in der Moral und Politik zurück. Gundling hat die Lehrer der

praktischen Weltweisheit zuerst auf die Spur gebracht, das Recht der Natur und die Moral nach einem andern volkomnern Gesichtspunkte von einander abzusondern. Der ganze Vortrag der Philosophie muß mit Rücksicht auf die sogenanten höhern Disciplinen und auf die zur Anwendung der Philosophie in denselben bequemste Weise eingerichtet werden. Nun ist die Theologie und die Rechtsgelehrsamkeit des Lichtes der praktischen Philosophie benöthigt. Und also geschehe die Abhandlung derselben auf die zur Anwendung in der Theologie und Rechtsgelehrsamkeit bequemste Weise. Aber es ist bekant, daß die leztere keine andre Naturgesetze voraussezt und weiter bestimt, als welche eine äussere Verbindlichkeit haben; daß die erstere aber alle Naturgesetze ohne Ausnahm voraussezt, und solche aus Antriebe des Gewissens zu beobachten verpflichtet. Es ist bekant, daß der Rechtsgelehrte und der Geistliche verordnet sind, die Menschen zu ihren Pflichten anzuhalten; daß aber der erstere verordnet ist, solches blos in Ansehung derer zu thun, zu welchen ein jeder äusserlich genöthigt werden kan; und daß der andere hingegen verordnet ist, alle Pflichten ohne Ausnahm durch Furcht und Liebe Gottes zu befördern. Es ist bekant, daß der erstere den Zwang und der andre das Gewissen der Menschen zu gebrauchen hat. Und nun ergiebt sich ein augenscheinlicher

Nutzen vornehmlich in Absicht auf die Rechtsgelehrsamkeit, wenn in der pracktischen Philosophie, alle diejenigen Pflichten in eine besondre Disciplin gebracht werden, zu welchen eine äussere Nöthigung oder Verbindlichkeit Statt findet; hierauf aber sämtliche Pflichten des Menschen, nach der Vernunft in einer andern Disciplin in einen Zusammenhang gebracht, und mit ihren wahren tugendhaften Gründen begleitet, abgehandelt werden. Die erstere Disciplin kan füglich den Namen des natürlichen Rechts, und die andre den Namen der Sittenlehre erhalten. Und so werden beide Theile der praktischen Philosophie mit Grunde und Nutzen von einander unterschieden. Die Oekonomik und Politik aber sind nichts anders als Theile derselben, wie das geselschaftliche Recht ein Theil des Naturrechts ist.

Nun aber sind wir auch im Stande, den wahren algemeinen Grundsatz, für einen jeden dieser Theile, in der praktischen Philosophie zu entdecken. Das Naturrecht sol die Zwangspflichten; die Sittenlehre aber die Gewissenspflichten abhandeln. Dis hat nicht die Meinung, daß in der leztern ganz andre Pflichten vorgetragen werden, als in der erstern. Es kommen mehrere und grössere Pflichten darin vor: weil das Gewissen ein weit grösseres Gebiet hat, als

der Zwang. Aber alle Zwangspflichten müssen nicht aus Zwang, sondern aus Antriebe des Gewissens geleistet werden. Daß ich Verträge erfülle, ist eine Zwangspflicht. Aber wenn ich ein rechtschafner Mann bin: so erfülle ich meine Verträge gewissenhaft und um des Gewissens willen. Folglich hat es die Meinung, daß die Moral uns lehren sol, alle unsre Pflichten aus Antrieb des Gewissens zu leisten, und was für Pflichten wir aus Antriebe desselben zu leisten haben. Wir haben aber alle menschliche Pflichten aus solchem Bewegungsgrunde zu leisten. Folglich muß die Moral alle Pflichten des Menschen, und die philosophische Moral alle Pflichten des Menschen nach der Vernunft abhandeln. Und da nun eine Pflicht, aus Antrieb des Gewissens, leisten, nichts anders heißt, als dieselbe aus Gehorsam gegen Gott oder aus Tugend leisten: so besteht das Geschäfte der Moral volständig darin, daß wir in derselben angewiesen werden, aus Gehorsam gegen Gott alle Pflichten zu leisten, oder kurz, Gott zu gehorchen und Gott zu dienen. Und nun ergiebt sich die Grundregel für die Moral: gehorche Gott, oder diene Gott, oder handle zum Wohlgefallen Gottes, oder sei gewissenhaft, oder liebe Gott. Das ist immer dieselbe Regel nur in verschiednen Worten. Wollen wir in derselben noch bemerken, ob es eine Grundregel für die philosophi-

sophische oder theologische Moral seyn soll: so haben wir im erstern Falle die Einschränkung, nach der Vernunft, und in dem andern die Einschränkung, nach der Schrift, hinzuzusetzen. Und wollen wir noch genauer eine Grundregel für die christliche Moral liefern, welche, da die jüdische auch ein theologische war, nicht mit dieser ganz einerlei ist: so muß dieselbe volständig so lauten: gehorche, oder diene, oder liebe Gott nach der Schrift vornehmlich um Christi willen. Aber nun kan es auch gar keine Mühe verursachen, die wahre Grundregel für das Recht der Natur zu bestimmen. Es muß dieselbe anders abgefaßt werden, wenn das Naturrecht als der Inbegrif der natürlichen Rechte, zu deren Beobachtung jeder Mensch andre Menschen äusserlich nöthigen kan, und wenn es als der Inbegrif der daher erwachsenden äussern Verbindlichkeiten oder Zwangspflichten betrachtet wird. Aber es wird blos die Abfassung derselben in beiden Fällen verschieden ausfallen, und die Regel selbst sich dahin vereinigen, daß alles geschehe, was erzwungen werden kan. Es ist ohnstreitig nüzlicher, das Naturrecht auf die leztere Art zu betrachten: und so erhalten wir diese bekante Grundregel: einem jeden das seinige, oder beleidige Niemanden. Sowohl diese Grundregel des Naturrechts als die angezeigte Regel der philosophischen

Mo-

Moral ist unter der Grundregel der algemeinen praktischen Philosophie enthalten, vervolkomme dich, wenn sonderlich die Einschränkung hinzugethan wird, nach der Vernunft. Denn ich bin es meiner Volkommenheit sowohl schuldig, daß ich Gott gehorche, als daß ich Niemanden beleidige. Und wenn jemand begehrt, diese beiden Grundregeln noch deutlicher unter der allgemeinen verfaßt zu sehen: so darf er die erstere nur so abfassen: vervolkomme dich durch den Gehorsam gegen Gott nach der Vernunft: und die andre aso: vervolkomme dich durch die Vermeidung aller Beleidigungen oder durch alle Handlungen, deren Gegentheil andern ein Recht der Gewalt wider dich geben würde. Aber es hat dabey sein Bewenden, daß der Grundsatz, vervolkomme dich, nicht zugleich der Grundsatz der algemeinen praktischen Weltweisheit und auch der Theile derselben, des Naturrechts und der Moral ist. Es hat dabei sein Bewenden, daß wir entweder die praktische Weltweisheit nicht weiter in das Naturrecht und die Moral abtheilen, oder wenn wir sie also abtheilen, einem jeden dieser Theile seinen ihm eigenen Grundsatz anweisen müssen.

Ich kan diese kleine Untersuchung nicht beschliessen, ohne die Freude mit meinen Lesern zu theilen, mit welcher ich, von unserm göttlichen Erlöser, das wahre Grundgebot der theologischen Moral auf die darüber

an

an ihn geschehene Anfrage sogleich ohne Beihülfe des geringsten Nachsinnens getroffen und entdeckt befinde. Die Frage, nach deren Veranlassung er dasselbe entdeckte, war die Frage, welches das gröste Gebot im Gesetz sei *). Diese Frage hatte nun wohl bei den Pharisäern, welche ihm dieselbe zur Beantwortung vorlegten, nicht gerade den Sinn, welches das Grundgebot im Gesetze sei, welches alle übrigen unter sich begreife? Diese Leute waren darüber getheilt, welchem Gebote im Gesetze die erste Stelle, in Ansehung seiner Wichtigkeit und damit verknüpften Strafbarkeit der Uebertretung, zugeeignet werden müsse. Allein die innere Grösse einer Pflicht beruht auf dem Umfange der darin enthaltnen Pflichten: und es war daher entweder diese Frage ganz unnütz: oder hatte keine andre Absicht, als daß diejenige Pflicht bestimt werden solte, welche von dem grösten Umfange wäre. Und der Heiland entscheidet nun dieselbe sogleich in diesem ihrem wahren und wirklich erheblichen Sinne. Hätten die Pharisäer derselben also nachgedacht: so würden sie wenigstens nicht auf den Abweg gerathen seyn, sämtlich ein oder das andre Gebot im Ceremonialgesetze für das gröste im Gesetze zu halten. Und es war bereits Weisheit vom Heilande, daß er der Frage gleich den rechten und gehörigen Sinn gab, und das-

*) Matth. 22, 36. u. f.

dasjenige für das gröste Gebot im Gesetz erklärte, welches alle übrigen unter sich begreift. Nun war ferner nicht die Frage von dem Grundgebote nach der Vernunft, sondern von dem Grundgebote in dem Gesetze, und das ist in dem geschriebnen Worte, so weit solches damals vorhanden war. Folglich hatte Jesus keine Grundregel für die menschlichen Handlungen nach der Vernunft, und folglich weder der algemeinen praktischen Weltweisheit, noch der natürlichen Sittenlehre, noch des Naturrechts zu entwickeln. Er war aufgefordert, dergleichen in Ansehung der Pflichten des Menschen nach der Schrift zu thun. Ein jeder weiß, daß die Pflichten des Menschen nach der Schrift sämtlich als Gewissenspflichten zu betrachten sind: indem die Schrift solche sämtlich aus Antriebe des Gewissens oder aus Tugend beobachten lehret. Mithin ist der Unterricht der Schrift darüber nicht mit dem Naturrechte, sondern mit der Moral zu verrichten. Wir können denselben nicht unter den Begrif des geoffenbarten Rechts; sondern wir müssen ihn unter den Begrif einer geoffenbarten Sittenlehre bringen: wofern wir diesen Benennungen hier diejenige Bedeutung lassen wollen, in welcher wir dieselben bei dem natürlichen Rechte und der natürlichen Sittenlehre zu nehmen haben. Kurz, Jesus war aufgefordert, die Grundregel der geoffenbarten oder theologischen Sittenlehre anzugeben

ben. Es ist noch dabei wohl zu bemerken, daß noch nicht die Rede von der christlichen Sittenlehre, sondern von derjenigen war, welche in der damals noch unvollendeten Offenbarung verfaßt war, folglich von der geoffenbarten Sittenlehre überhaupt, ohne die durch das Evangelium noch hinzugekomne weitre Einschränkung derselben. Und nun ist es augenscheinlich, daß der Heiland die wahre Grundregel derselben vorgetragen, und es volkomner als Wolf und Baumgarten getroffen hat. Es ist dieselbe, wie oben gezeigt worden ist, keine andre, als gehorche oder diene, oder liebe Gott nach der Schrift. Und diese Grundregel erklärt auch der Heiland für das vornehmste und gröste Gebot. Er fasset solche in den leztern Ausdrücken, weil er gut befand, dieselbe mit eignen Worten der Schrift vorzutragen. „Du solt „lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von „ganzer Seele und von ganzem Gemüth. Dis ist „das vornehmste und gröste Gebot.„ Gott lieben, heißt nichts anders, als das Wohlgefallen Gottes begehren. Also begehre aufrichtig das Wohlgefallen Gottes, oder thue aufrichtig lauter Handlungen zum Wohlgefallen Gottes: dies erklärt der Heiland, für die Grundregel der geoffenbarten Sittenlehre: und das ist eben soviel als gehorche Gott. Indem er aber diese Regel aus der Schrift selbst entlehnt

lehrt, und daher mit den eignen Worten der Schrift ausdrückt: so versieht er solche zugleich thätig mit der Einschränkung, daß es Liebe oder Gehorsam gegen Gott nach der Schrift seyn müsse: welche Einschränkung sich auch überdem bereits aus der Frage, und der darauf folgenden Erklärung Christi ergiebt, daß darin das ganze Gesetz und die Propheten hänge. Der Heiland sezt das Gebot, liebe deinen Nächsten als dich selbst, hinzu, und erklärt solches für ein dem vorigen ähnliches Gebot. Dieses können wir durchaus nicht dahin verstehen, daß er zwei Grundgebote von allen übrigen habe angeben wollen. Er schränkt ausdrücklich das Prädicat des grösten und vornehmsten Gebots auf das erstere ein: und das andre ist offenbar unter demselben enthalten. Denn wir handeln zum Wohlgefallen Gottes, wenn wir uns und andre Menschen vervolkommen. Der Heiland findet, blos in Absicht auf seine Zuhörer, welche den Zusammenhang der Selbst- und Nächstenliebe mit der Liebe Gottes wenig oder gar nicht erkanten, nöthig, dieselbe besonders einzuschärfen. Folglich haben diese Worte: das andre ist dem gleich, keinen andern Sinn, als daß solches gleichfals als ein Grundgebot angesehen werden könne: ohne weder dasselbe als ein Grundgebot von gleichem Umfange vorzustellen, noch eine Unzulänglichkeit des erstern zur Herleitung aller Pflich-

ten zu behaupten. Nun verdient es unsre ganze Aufmerksamkeit, daß Jesus der erste, und damals der einzige, in der Welt gewesen ist, der die Grundregel der Moral überhaupt, und der geoffenbarten Moral insonderheit richtig erkant hat. Es ist bekant, daß die angesehensten Weltweisen unter den Griechen und Römern dieselbe untersucht und sämtlich mangelhaft bestimt haben. Aber unsre Aufmerksamkeit und Bewundrung muß noch grösser werden, wenn wir erwägen, daß er dieselbe sogleich, ohne das geringste vorläufige Nachsinnen, entdeckt hat, daß ihm dabei die Einsichten der Gottesgelehrten seines Volks nicht die geringste Hülfe geleistet haben, da solche sämtlich das grösseste Gebot im Ceremonialgesetze suchten, und daß er der einzige in seinem Volke war, der das Ceremonialgesetz dem Moralgesetze unterwarf. Wir haben diesem Meister mit der gelehrten Zunge, in der ersten Sammlung dieser Aufsätze, über die Uebereinstimmung seiner Theorie von der Zulassung des Bösen in der Welt, mit der von dem grösten Weltweisen unsrer Zeit darüber hervorgebrachten Theorie bewundert. Die Richtigkeit, mit welcher er den algemeinen Grundsatz der Moral bestimt, und genauer, als Wolf und Baumgarten bestimt hat, muß den Eindruck bei uns erneuern, daß er eine Salbung gehabt hat, welche ihn alles lehrte.

II.
Versuch, die Begriffe von einer Realität und Negation genauer zu bestimmen.

§. 1.

Ich finde ganz unnöthig, meine Leser, durch Betrachtungen über die Erheblichkeit dieser Begriffe, zur vorhabenden Untersuchung derselben vorzubereiten. Die ganze natürliche Theologie beruht auf denselben, sofern solche aus dem Begriffe des allervolkommensten Wesens erkant wird: und die ganze praktische Philosophie beruht auf denselben: nachdem die Grundregel aller Pflichten, vervolkomme dich, keinen andern Sinn hat, als thue lauter Handlungen, welche Realitäten in dir zu Folgen haben. Ich wil nur dieses hinzusetzen, daß ich mir mit einer grössern Deutlichkeit über diese Begriffe den Weg bahnen werde, eine für die natürliche Theologie sehr wichtige Frage zu untersuchen: die Frage, ob die Verhältnisse eines Dinges zu den Realitäten desselben gehören? Wenn aber, die Erheblichkeit dieser Begriffe an sich, nicht des geringsten Beweises bedarf; so wird auch mein Versuch, dieselben mehr und weiter aufzuklären, selbst, wenn er mir nicht völlig gelingen solte,

Nachsicht und Entschuldigung verdienen Denn eine, auch nur mäßige Betrachtung der über diese Begriffe von den neuen Weltweisen ertheilten Erklärungen, muß einem jeden die noch darin vorhandnen Mängel empfindlich machen. Der Herr M. Kanthe zu Königsberg, würde in seinem so betitelten einzigen Beweise von der Wirklichkeit Gottes nicht in den Irrthum verfallen seyn, die Wirklichkeit eines Dinges von den Realitäten desselben auszuschliessen, wenn der Begrif einer Realität bereits hinlänglich genug bestimt worden wäre. Denn ich glaube ihm zutrauen zu können, daß er, was darüber bereits bestimt ist, wohl besitze.

§. 2

Niemand wird überhaupt gegen die Richtigkeit der Erklärungen etwas einzuwenden haben, welche in den metaphysischen Lehrbüchern von der Realität und Negation sowohl, als von den damit verknüpften Begriffen einer Volkommenheit und Unvolkommenheit, und des Guten und Bösen in einem Dinge ertheilt werden. Eine Realität ist eine wahrhaftig bejahende Bestimmung, oder ein jedes solches Prädikat eines Dinges, wodurch ein Ding wahrhaftig etwas bekömt, oder demselben wahrhaftig etwas beygelegt wird: zum Unterschiede von einem, blos den Schein nach bejahenden Prädikate eines Dinges, mit welchem dasselbe nicht wahrhaftig etwas bekömt, sondern dagegen dem-

selben wirklich etwas abgesprochen wird. Und eine Negation ist, im Gegentheil, eine wahrhaftig verneinende Bestimmung, oder ein solches Prädikat eines Dinges, wodurch demselben wahrhaftig etwas abgesprochen, oder ein wirklicher Mangel in demselben vorgestelt wird. Eine jede Realität in einem Dinge ist auch eine Volkommenheit in demselben: indem eine Volkommenheit in einem Dinge, zum Unterschiede der Volkommenheit desselben, eine jede Bestimmung eines Dinges ist, die zur Volkommenheit eines Dinges dient; die Volkommenheit eines Dinges aber in der Zusammenstimmung mehrerer Realitäten zu Einer Realität besteht. Auf eine ähnliche Weise steht zu zeigen, daß eine jede wahre Verneinung in einem Dinge, auch eine Unvolkommenheit, und eine jede Unvolkommenheit eines Dinges, eine wahre Verneinung in demselben ist. Hiernächst ist eine jede Volkommenheit, und alles was zu derselben dient, etwas Gutes; eine jede Unvolkommenheit aber, und was dergleichen verursacht, etwas Böses. Und daher sind die Prädikate, eine Realität, eine Volkommenheit, und etwas Gutes seyn, und die Prädikate, eine Negation, eine Unvolkommenheit, und etwas Böses seyn, dergestalt mit einander verknüpfte Prädikate, daß einer jeden Bestimmung, welcher eines derselben zukomt, auch allezeit die übrigen zukommen. Dis sind die Be-

griffe, wie sie in dem volkommensten von allen metaphysischen Lehrbüchern, das ist, in dem Baumgartenschen zergliedert sind. Aber werden wir durch diese Zergliederung derselben wirklich befriedigt? Erfahren wir damit wirklich, was es mit einer Realität und Negation eigentlich für eine Bewandnis habe, und woran wir solche allezeit untrüglich erkennen und unterscheiden können? Ich irre sehr, oder wir werden mit diesen Erklärungen nur im Cirkel herumgeführt, und wir erfahren fast nichts weiter: als daß eine Realität seyn, eine Volkommenheit seyn, und etwas Gutes seyn, unter einander verknüpfte Prädikate sind. Höchstens sind die angeführten Erklärungen brauchbare Worterklärungen, welche uns auf die Spuhr bringen können, die Sache zu entdecken. Ich frage, was eine Realität sei? und ich erhalte zur Antwort, daß es alles dasjenige sei, wodurch ein Ding wahrhaftig etwas bekömt. Ich frage weiter, wodurch denn ein Ding wahrhaftig etwas bekömt? und man antwortet mir, durch alles dasjenige, wodurch es besser und grösser wird. Aber das heißt nichts anders, als wodurch es volkomner wird, und was daher in demselben etwas Gutes ist. Begehre ich nun weiter zu wissen, wodurch denn ein Ding besser oder grösser wird: so wird die beste Antwort dahin lauten, durch alles, wodurch die Sum-

me

me seiner Realitäten vermehrt wird. Aber so bin ich nach diesen Erklärungen wieder da, wo ich gleich anfänglich war: und ich weis nun wirklich weiter nichts, als daß eine Realität seyn, eine Volkommenheit seyn, und etwas Gutes seyn, mit einander verknüpfte Prädikate sind.

§. 3.

Ich kan auch ganz und gar nicht rühmen, daß mir diejenigen Weltweisen mehr ein Genüge thäten, welche den Unterschied einer Realität und einer Negation dahin bestimmen, daß jene etwas Wirkliches in einem Dinge vorstelle, diese aber einen Mangel, und daher etwas Nichtwirkliches in einem Dinge in sich fasse. Die Schulweisen glaubten auf dem rechten Wege zu seyn, das Wesen einer Realität zu bestimmen, wenn sie die Abstammung dieses Wortes zum Grunde legten, und nun solcher zufolge alles dasjenige für eine Realität erklärten, das ein Etwas (aliquid oder eine res) in einem Dinge sei, oder darzu etwas beitrage, daß ein Ding, als ein Etwas (ein aliquid oder eine res) vorzustellen sei. Ich finde nicht, daß diejenigen einen Schritt weiter gethan hätten, welche eine Realität durch etwas Wirkliches in einem Dinge erklären. Und wenn es meine Absicht sowohl wäre, hier die Historie der Notion als vielmehr die Notion selbst abzuhandeln: so könte ich auch zeigen, daß die vorhin angeführten Erklärungen keinen Schritt weiter thun. Boivinus und andre Scho-

lastiker erklären eine Realität, durch alles in einem Dinge, wodurch ein Ding als Ding verbessert wird, oder wirklich etwas bekömt, oder wahrhaftig etwas von ihm bejahet wird. Jedoch die Schulweisen haben verschiednes in der Philosophie so glücklich bestimt, daß dieses niemals hinreichend seyn kan, etwas für noch mehr und näher bestimmlich zu erkennen, daß sie darüber bereits eben so weit waren. Lasset uns diese Erklärungen an sich prüfen! Wer mit der Sprache der Philosophen nicht wohl bekant ist, wird es ohnfehlbar seltsam finden, daß eine Negation nicht etwas Wirkliches in einem Dinge, und allein eine Realität dergleichen seyn soll. Irrthum und Eigensinn in Behauptung des Irrthums, sind, nach einem algemeinen Urtheile, Negationen, Unvolkommenheiten, und Böses. Aber können wir lehren, daß solche nichts Wirkliches in einer menschlichen Seele sind? Wirklich nennen wir alles dasjenige, was nicht blos möglich ist; sondern ausser seinem Wesen alle übrige in ihm beisammen mögliche Bestimmungen hat. Und sind denn Irrthum und Eigensinn in einer davon behafteten Seele etwas blos mögliches und nicht durchgängig bestimtes? Es entstehen ohnleugbar Verwirrungen, wenn wir ein reelles Ding (ens reale) seyn, und ein wirkliches Ding (ens actuale) seyn, mit einander vermengen. Unwissenheit und Laster sind im

Men=

Menschen wirkliche Dinge (actualia): ob sie gleich nicht Realitäten sondern Negationen in den Menschen bringen. Und wer die Sache nach dem gemeinen Sprachgebrauche beurtheilt, wird den Philosophen die grösten Ketzereien zur Last legen, welche diesen Dingen die Wirklichkeit absprechen. Aber laßt uns die Gründe der Philosophen hören. Eine jede Negation in einem Dinge ist ohnstreitig ein Mangel: und ein jeder Mangel (defectus) besteht in einer Abwesenheit der Uebereinstimmung mit der Regel. Also besteht das Wesen einer jeden Negation darin, daß etwas mit derselben in einem Dinge abwesend, folglich nicht gegenwärtig und nicht wirklich ist, das gegenwärtig und wirklich seyn könte oder solte. Irrthum und Eigensinn sind Negationen, weil es Bestimmungen wider Regeln sind: jener, wider Regeln für den Verstand, und dieser, wider Regeln für den Willen. Daher müssen wir lehren, daß bei Irrthum und Eigensinn etwas im Verstande und Willen mangelt, folglich von demselben abwesend, und in demselben nicht wirklich ist, was in demselben, den Regeln zufolge, wirklich seyn solte. Und also müssen wir der Sprache der Philosophen Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Aber ein anders ist, ob dieselbe richtig und zu rechtfertigen ist? und ein anders ist, ob damit die Sache der Realität und Negation wirklich aufgeklärt und

entschieden wird? Das leztere vermisse ich. In der Ontologie wird gezeigt, daß jede mögliche Bestimmung ihre Regel hat, und einer Regel gemäß ist. Folglich ist auch keine Bestimmung, die nicht irgend einer Regel zuwider wäre: nachdem doch einer jeden Bestimmung, die einer gewissen Regel gemäß ist, eine andre entgegen steht, welche derselben zuwider ist. Folglich ist die Gegenwart und der Mangel der Uebereinstimmung mit einer Regel gar nicht überhaupt ein Mittel, Realitäten und Negationen zu unterscheiden. Und folglich ist mit einer Negation so wohl in einem Dinge etwas wirklich, als bei einer Realität, und bei einer Realität sowohl etwas von einem Dinge abwesend, folglich in demselben nicht wirklich, als bei einer Negation. Auch eine jede Realität ist, so lange wir einen Mangel in der weitesten Bedeutung nehmen, gleichfals ein Mangel. Entweder diese Begriffe liefern uns gar nichts charakteristisches oder wir müssen gleich eine Realität dahin erklären, daß es ein mit einer wahren Regel übereinstimmendes Prädikat, und eine Negation dahin erklären: daß solche ein einer falschen Regel gemässes Prädikat ist. Aber nun entsteht die Frage von den Merkmalen einer wahren und falschen Regel: und sobald wir dieselbe beantworten; sobald zeigt sich auch, daß wir damit nicht weiter sind, als wir waren. Eine

ne wahre Regel ist diejenige, welche eine Bestimmung aussagt, die eine Volkommenheit oder etwas Gutes oder eine Realität in einem Dinge ist, eine falsche Regel aber, sagt eine Bestimmung aus, die eine Unvolkommenheit, etwas Böses, und eine Negation in einem Dinge ist. Und also lassen uns die Philosophen, welche eine Realität durch etwas Wirkliches in einem Dinge erklären, in unsrer vorigen Unwissenheit.

§. 4.

Diejenigen scheinen die Sache ihrer Aufklärung näher zu bringen, welche die Volkommenheit eines Dinges, durch die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in demselben zu seinem Endzwecke, und daher nun alles dasjenige, für eine Volkommenheit, für etwas Gutes und für eine Realität in einem Dinge erklären, was zum Endzwecke des Dinges dient. Erkäntnis und Tugend sind Realitäten, weil sie den Menschen vervolkommen: und sie vervolkommen ihn, weil sie zur Religion und Glückseligkeit, und das ist, zum Endzwecke des Menschen dienen. Es ist eine Realität einer Speise, daß sie nahrhaft ist, und eine Negation, wenn sie es nicht ist. Denn jenes ist dem Endzwecke der Speise gemäß; dieses aber demselben zuwider. Es ist eine Realität bey einem Steine, wenn er hart; und eine Negation, wenn er weich ist. Denn mit jenem wird die Brauchbarkeit des Steins

zu seinem Endzwecke befördert; mit diesem aber wird sie gehindert. Und es ist eine Realität in einer Uhr, wenn sie recht geht; und eine Negation, wenn sie zu langsam oder zu geschwinde geht. Denn bei dem ersten wird der Endzweck der Uhr erreicht; bei dem andern aber wird er nicht erreicht. Nun scheint ein sichrer und leichter Weg entdekt zu seyn, in allen Fällen zu erkennen, was eine Realität und was eine Negation sei. Die ganze Aufgabe scheint aufgelöset, und also aufzulösen zu seyn: erforsche vorher den Endzweck eines Dinges: und hierauf untersuche was demselben gemäß und was demselben zuwider ist. Und hiervon dürften diejenigen Regeln wenig unterschieden seyn, welche der Herr D. Crusius für die Merkmale einer Volkommenheit und Unvolkommenheit in einem Dinge empfiehlt. Er nimt an, daß wir vorher das Wesen eines Dinges festsetzen müssen, ehe wir die wesentlichen Volkommenheiten; und hierauf die anderweitigen Wirkungen und Eigenschaften eines Dinges, ehe wir die zufälligen Volkommenheiten desselben bestimmen können. Allein ich würde nicht fertig werden, wenn ich alles ausführen wolte, was an diesen Erklärungen auszusetzen ist. Zuvörderst ist bereits oft genug erinnert worden, daß der Begrif der Volkommenheit, der hierbei zum Grunde gelegt wird, bei Gott nicht anzubringen ist: nachdem Gott keinen

End-

Endzweck hat, oder zu keinem gewissen Endzwecke wirklich ist. Aber so leistet uns auch derselbe in der wichtigsten Untersuchung keinen Nutzen, welche wir mit Hülfe desselben anzustellen haben: in der Untersuchung der Realitäten oder Volkommenheiten Gottes. Hiernächst wird uns dieser Begrif vielleicht zu einem guten Wegweiser dienen, so lange von Werken der menschlichen Kunst und des menschlichen Fleisses oder auch von menschlichen Handlungen die Rede ist. Bei diesen kan man den Endzweck wohl bestimmen, und hierauf das Verhältnis des Mannigfaltigen in demselben gegen den Endzweck beurtheilen. Der Endzweck eines Lustgartens ist, das Vergnügen des Auges. Alles was darzu dient, ist ohnfehlbar eine Volkommenheit und Realität; und alles was demselben entgegen steht, ist ohnfehlbar eine Unvolkommenheit und eine Negation in einem Lustgarten. Der Endzweck einer Predigt ist zu erbauen. Alles was darzu nüzlich ist, ist ohnfehlbar eine Volkommenheit; und alles was die Erbauung hindert, ist ohnfehlbar eine Unvolkommenheit in einer Predigt. Aber wie steht es, wenn wir den Begrif bey den Dingen in der Natur anwenden wollen? **Maupertuis** ist nicht der einzige, welcher unsern Urtheilen über die Endzwecke dieser Dinge, Uebereilung und Ungewisheit vorgeworfen hat. Ihr sagt, schreibt er, daß der

Fisch

Fisch so gebaut ist, damit er schwimmen kan; aber er schwimmt, weil er also gebaut ist. Wir können nicht in Abrede seyn, daß wir durch die blosse Erfahrung wohl Nüzlichkeiten und Nutzen, aber gar nicht Endzwecke von den Dingen in der Natur erkennen. Es muß bereits erwiesen seyn, daß ein alweiser Urheber der Natur vorhanden ist, welcher alle Nutzen der Dinge in der Natur vorhergesehen und gewolt hat, wenn wir dieselben als Endzwecke betrachten wollen. Und in so fern hat Maupertuis Recht, den Beweis für die Wirklichkeit Gottes aus den Endursachen in der Welt zu tadeln, und eines Cirkels zu beschuldigen: wenn in demselben die Nutzen der Dinge bereits als Endzwecke derselben vorgestelt und vorausgesezt werden. Jedoch in der vorhandnen Untersuchung wird damit nichts verändert, ob wir die Nutzen von den Dingen in der Natur als blosse Nutzen, oder ob wir sie als Endzwecke zu betrachten haben: und es entsteht ein gleich brauchbares Merkmal von einer Realität und einer Negation in einem Dinge, wenn wir das Verhältnis zum Nutzen als wenn wir das Verhältnis zum Endzwecke eines Dinges dabei zum Grunde legen. Ja es scheint noch charakteristischer zu seyn, wenn das erstere geschieht. Allein befinden wir uns denn im Stande die Nutzen von den Dingen in der Natur gehörig und

zuverläßig zu bestimmen? Und erhalten wir auf diesem Wege also wirklich auch eine gewisse Regel zu erkennen? Die Erfahrung lehrt, daß einerlei Ding verschiedene Nutzen haben kan, und in verschiedenen Umständen auch haben muß. Der Wind kan Regen bringen, und er kan auch troknen: und unter gewissen Umständen ist jenes, und unter andern dieses ein Nutzen vom Winde. Aber so wird nach der Regel, die Realitäten und Negationen in einem Dinge, nach dem Verhältniße gegen den Nutzen der Dinge, zu beurtheilen, einerlei Beschaffenheit unter gewissen Umständen und in gewisser Absicht eine Realität, und unter andern Umständen und in einer andern Absicht eine Negation in einem Dinge seyn. Unter gewissen Umständen wird es eine Realität im Winde seyn, wenn er feucht; unter andern aber wird es dergleichen seyn, wenn er trocken ist. Zu einer Zeit wird es eine Realität in einer Speise seyn, wenn sie nahrhaft, und zu einer andern, wenn sie solches nicht ist: und im Stein, wenn er hart, und zu einer andern, wenn er weich ist. Kurz, ich sehe gar nicht, daß wir damit die Sache der Realitäten und der Negationen in einem Dinge zur Entscheidung bringen: so lange nicht der Nutzen eines Dinges entschieden, und auf alle Fälle und in allen Umständen entschieden ist. Endlich aber und vornehmlich kan doch der End-

zweck

zweck eines Dinges zu keiner Regel, die Realitäten und Negationen in einem Dinge zu unterscheiden dienen, als so fern solches ein guter Endzweck, mithin selbst eine Realität ist. Denn ein Grund einer Negation und ein Mittel zu einer Negation seyn, ist selbst eine Negation. Gesezt, daß ein Vortrag den Endzweck hat, die Sitten zu verderben, oder die Religion ungewiß zu machen: wer wird die Gedanken und Theile eines solchen Vortrags wohl für Realitäten erkennen, welche zu diesem Endzwecke zusammenstimmen? Und wenn wir auch die Sache näher bestimmen, und die Nutzen der Dinge zum Erkentnisgrunde der Realitäten und Verneinungen in den Dingen annehmen: so müssen wir doch vorher Merkmale haben, wahre Nutzen der Dinge zu erkennen. Aber ein jeder wahrer Nutzen muß selbst eine Realität seyn. Und nun liegt es am Tage, daß wir bereits wissen müssen, was eine Realität und was eine Negation ist, ehe wir aus dem Verhältnisse des Mannigfaltigen in einem Dinge, zu seinem Endzwecke und zu seinem Nutzen, von den Volkommenheiten und Unvolkommenheiten, und von den Realitäten und Verneinungen in einem Dinge urtheilen können. Und so liegt es am Tage, daß wir auch auf diesem Wege gar nichts gewinnen.

§. 5.

§. 5.

Ich erkenne, daß das Vertrauen zu meinen Kräften grösser seyn müste, als es wirklich ist, wenn ich es ohne eine gewisse Zaghaftigkeit unternehmen solte, Begriffe in ein grösseres Licht zu setzen, welche die grösten Weltweisen bisher noch nicht ganz aus der Dunkelheit hervorgezogen haben. Ich bin wirklich nicht so eitel, daß ich mir Hofnung machen solte, dieselben völlig aufzuklären. Und das sind gar nicht Complimente, welche ich meinen Lesern mache. Ich bedarf wirklich ihrer Nachsicht bei einer Materie, welche dem menschlichen Verstande Mühe zu verursachen scheint. Wenn es dabei blos auf ein gewisses Gefühl ankäme: so dürften wir in den meisten Fällen Realitäten bald und richtig unterscheiden können. Ein jeder fühlt, daß die menschliche Seele mit Erkentnis und Tugend etwas bekömt, und daß ihr dagegen bei Unwissenheit und Laster etwas mangelt. Und ein jeder fühlt, daß die Fruchtbarkeit bei einem Acker oder Baume eine Realität, und das Gegentheil eine Negation ist. Aber wir suchen eine algemeine Regel solche zu erkennen und zu unterscheiden, und algemeine Merkmale, mit Hülfe welcher wir in einzelnen Fällen solches mit einer deutlichen Gewisheit, thun können. Lasset uns diese Untersuchung anheben! Zuvörderst dürfte nicht unnütz seyn, zu bemerken, daß wir

uns niemals Substanzen als Realitäten oder Negationen gedenken, sondern daß dieses blos Prädikate von Accidenzien oder Bestimmungen in den Dingen sind. Wir gedenken uns wohl Substanzen als reelle Dinge, sofern sie Subjekte und Gründe von Realitäten sind; aber wir gedenken uns nicht dieselben selbst als Realitäten. Niemand stelt sich Gott, oder einen Engel, oder eine menschliche Seele, als eine Realität; wohl aber stelt sich ein jeder dieselben, als reelle Dinge vor. Und wenn uns dieser Begrif, in Ansehung der menschlichen Seele, nicht ganz fremde erscheinen solte; so würde solches blos daher kommen, daß wir uns dieselbe als ein Prädikat, oder etwas in dem Mannigfaltigen des ganzen Menschen gedenken können. Diese Anmerkung leistet uns wirklich etwas zu unsrer Absicht. Es ist also klar, daß wir nur nachdenken müssen, durch was für Bestimmungen ein Ding vervolkommet und verbessert oder schlechter und verschlimmert wird, wenn wir Merkmale für die Realitäten und Negationen erkennen wollen. Wir müssen dieselben von lauter Accidenzien abstrahiren. Hiernächst dürfte es nicht weniger zu unserm Endzweck nüzlich seyn, deutlich vorher zu erkennen, daß ein Grund einer Realität seyn, selbst eine Realität ist, und im Gegentheil, ein Grund einer Verneinung seyn, selbst eine Verneinung ist. Ist die Erkentnis eine Rea-

lität: so ist auch das Erkentnisvermögen dergleichen. Und ist eine unrechtmäßige Handlung eine Negation; so ist auch der praktische Irrthum, welcher dieselbe hervorbringt, dergleichen. Die Sache beruht auf dem ontologischen Grundsatz: daß die Folge weder edler noch schlechter seyn kan, als ihr Grund. Und damit ist zugleich klar, daß auch alles, was eine Folge einer Realität oder Negation ist, selbst dergleichen ist. Wenn wir nun erwägen, daß alles Mögliche auf beiderlei Weise verknüpft, oder ein Grund und eine Folge ist, und daß mithin auch jede mögliche Bestimmung oder jedes mögliche Mannigfaltige in einem Dinge beides ist: so scheinen wir wirklich zu einem deutlichen Begriffe von einer Realität und Negation einen Schritt weiter gethan zu haben. Denn wir haben nunmehr das Merkmal, daß eine jede Bestimmung in einem Dinge eine Realität ist, die ein Grund oder eine Folge von einer Realität, oder beides zugleich ist, und daß eine jede Bestimmung in einem Dinge eine Negation ist, die ein Grund oder eine Folge von einer Negation oder beides zugleich ist. Es ist wahr, daß wir mit Hülfe dieses Merkmals noch gar nicht dahin gelangt sind, wohin wir zu gelangen wünschen. Denn ehe beurtheilt werden kan, ob etwas ein Grund oder eine Folge von einer Realität oder Negation ist, muß doch vorher bekant seyn, was eine Realität und

eine Negation ist. Allein um deswillen ist gleichwohl dieses Merkmal nicht völlig unfruchtbar: und wir wollen uns dasselbe wohl anmerken.

§. 6.

Ich habe gleich anfänglich erinnert, daß, obgleich die bisherigen Erklärungen von einer Realität, von einer Volkommenheit, und von etwas Gutes in einem Dinge, höchstens blosse Worterklärungen sind, doch solche um deswillen nicht zu verachten sind, und daß sie, wie alle Worterklärungen, den Nutzen haben können, uns zu den Sacherklärungen, welche wir suchen, zu leiten. Nun war eine Realität alles in einem Dinge, wodurch ein Ding wirklich etwas bekömt, vervolkomt und verbessert wird; eine Negation aber, womit einem Dinge wahrhaftig etwas abgesprochen, und ein Ding unvolkomner und schlechter wird. Damit haben wir nun wirklich einen Leitfaden, welchem wir in unserm Nachdenken folgen müssen. Es kömt also darauf an, daß bestimt werde, durch was für Prädikate, Dinge wahrhaftig was bekommen, vervolkomt und verbessert werden, oder nicht. Lasset uns versuchen, ob uns nicht die Eintheilung der Realitäten und Negationen zu unserm Ziele führen dürfte! Es ist mehrmals dem menschlichen Verstande gelungen, wenn er den höhern Begrif in den darunter

enthaltnen niedrigern überdacht hat. Je niedriger die Begriffe sind; desto bestimter sind sie auch. Und je bestimter sie sind; desto weniger Mühe dürfen wir auch nur anwenden, Merkmale derselben zu entdecken. Vieleicht gelingt es uns also in dem vorhandnen Falle auch deutlicher zu erkennen, was eine Realität und Negation überhaupt ist, wenn wir die Hauptarten derselben untersuchen. Lasset uns ohne weitre Umschweife sehen, wie weit wir auf diesem Wege kommen werden!

§. 7.

Realitäten und Negationen sind Accidenzien oder Bestimmungen in den Dingen (§. 5): und ich kan es ohne Erweis annehmen, daß eine jede Bestimmung in einem Dinge eines oder das andre ist. Nun theilen sich alle mögliche Bestimmungen in freie oder moralische und in nicht freie. Folglich sind auch alle mögliche Realitäten und Negationen entweder moralisch, oder nicht moralisch. Zu den erstern gehören alle freie Handlungen und deren Fertigkeiten. Und bei deren Betrachtungen haben wir um so mehr mit unsrer Aufmerksamkeit anzufangen, als solche mehr als die übrigen bereits untersucht und zergliedert sind. Eine ganze Hälfte der Philosophie beschäftigt sich mit denselben. Niemand wird dagegen das geringste einwenden, daß

ine freie Handlung, und die Fertigkeit derselben, etwas Gutes und eine Volkommenheit, und mithin auch eine Realität ist, wenn sie ein Grund der Glükseligkeit ist, und daß sie folglich eine Negation ist, sobald sie der Glükseligkeit widerspricht. Wir haben gesehen, daß die Grundregel für alle freie Handlungen, vervolkomme dich, gar nicht verändert wird, wenn sie auch so ausgedrükt wird, handle zur Glükseligkeit. Aber was ist denn die Glükseligkeit? Wenn wir es bei der Erklärung derselben bewenden lassen, daß sie der Inbegrif von Volkommenheiten ist, deren ein Geist oder vernünftiges Wesen fähig ist: so sind wir wieder nicht einen Schritt weiter, als wir waren. Denn so ist nun eine moralische Realität eine jede freie Bestimmung in einem Geiste, welche zur Volkommenheit desselben dient, folglich, wodurch derselbe vervolkomt oder verbessert wird. Und das ist nicht das geringste mehr als wir bereits wusten. Allein es ist schon mehrmals angemerkt worden, daß der blosse Besitz der Volkommenheiten zur Glükseligkeit nicht hinreicht, sondern der Genuß derselben zum Besitze hinzukommen muß. Nun werden Volkommenheiten ohnstreitig nicht anders genossen, als indem aus dem Besitze und Gebrauche derselben Vergnügen geschöpft wird. Folglich müssen wir uns in der Glükseligkeit neben den Volkommenheiten, deren ein Geist fähig ist,

auch ein Vergnügen an denselben gedenken. Und so gelangen wir zu der Wolfischen Erklärung von der Glükseligkeit, daß solche der Stand eines wahren und dauerhaften Vergnügens sei: wenn wir nur dabei erwägen, daß dasjenige Vergnügen allein glükselig macht, welches über wahre Volkommenheiten entsteht, und also ein wahres Vergnügen ist. Und so sind wir auch zu den Merkmalen einer moralischen Realität und Negation gelangt, daß die erstere eine jede freie Handlung und die Fertigkeit derselben ist, welche sich als ein Grund zu wahrem Vergnügen verhält, und daß die andre eine jede freie Handlung und deren Fertigkeit ist, welche sich als eine Hindernis des wahren Vergnügens oder als ein Grund zu wahrem Misvergnügen verhält. Aber wenn dis der wahre Begrif von der Glükseligkeit und daher auch von der moralischen Volkommenheit ist: wird denn nicht die Grundregel aller freien Handlungen nach der Vernunft, vervolkomme dich, in die Regel, handle zu deinem wahren Vergnügen, verwandelt? Und wenn sie in dieselbe verwandelt wird, wird denn nicht die Regel des Epikurs in die Sittenlehre zurükberufen? Ich habe nichts dagegen, daß sie in dieselbe zurükberufen werde. Ich würde meinen Lesern sehr bekante und gemeine Sachen erneuern, wenn ich ihnen erinnerlich machen wolte, daß alle neuere Philosophen der Regel

des Epikurs Gerechtigkeit wiederfahren lassen, und die Regel selbst von den Auslegungen seiner Schüler unterscheiden. Und es steht gar nicht zu besorgen, daß Jemand mit der Regel versehen, handle zu wahrem Vergnügen, böse oder auch nur schlechte Handlungen thun und gute unterlassen solte. Aber das müste mir mehr Bedenken verursachen, wenn nun damit gleichwohl nichts zu meinem Endzweck gewonnen seyn solte, und wenn eine zu einem wahren Vergnügen gerichtete freie Bestimmung nichts weiter als eine zu einer wahren Volkommenheit gerichtete freie Bestimmung seyn solte; oder wenn ich, um Merkmale für ein wahres Vergnügen festzusetzen, wieder zu den Merkmalen einer wahren Volkommenheit zurük kehren müste. Und ich gestehe, daß der Anschein wider mich ist. Nach der übereinstimmigen Erklärung der Philosophen in der Seelenlehre, ist das Vergnügen nichts anders, als etwas veränderliches in der Seele oder in einem Geiste, das aus dem Anschauen der Volkommenheit entsteht, und ein wahres Vergnügen dasjenige, welches aus dem Anschauen einer wahren Volkommenheit entsteht. Aber so hat die Regel, handle zu deinem wahren Vergnügen, keinen andern Sinn, als, thue alles, worin du wahre Volkommenheit für dich anschauest. Und so sind wir wieder bei der Frage, worin Volkommenheit und eine wahre Volkommenheit beste-

bestehe, und also wieder bei der Frage, was eine Realität und eine wahre Realität ist? So sehr dieser Anschein wider mich ist; so wenig verliere ich bei demselben den Muth, meinen Weg fortzusetzen, und auf demselben etwas zu entdecken. Es ist augenscheinlich, daß die angeführte Erklärung des Vergnügens wohl die Erzeugung, aber nicht das Wesen des Vergnügens vorstelt. Es ist augenscheinlich, daß in derselben wohl bestimt wird, wie das Vergnügen in einem denkenden Dinge entsteht; aber nicht bestimt wird, worin dasselbe besteht. Nun irre ich sehr, oder es ist aller Erfahrung gemäß, daß wir vergnügt sind, wenn wir angenehme, und misvergnügt, wenn wir unangenehme Empfindungen haben. Und unser Vergnügen ist ein wahres Vergnügen, wenn wir über dasjenige, was die angenehme Empfindung bei uns verursacht, zu keiner andern Zeit eine unangenehme Empfindung zu haben besorgen dürfen. Die Entdeckung einer Wahrheit verursacht mir ein inniges Vergnügen. Denn ich nehme wahr, daß mir dieselbe eine angenehme Empfindung verursacht. Und dieses Vergnügen ist ein wahres Vergnügen. Denn ich darf nicht besorgen, daß mir die geschehene Entdeckung dieser Wahrheit, jemals eine unangenehme Empfindung verursachen werde. Solte auch solches jemals geschehen: so würde solches nicht von der geschehenen

Entdeckung dieser Wahrheit, sondern von andern blos etwa mit derselben vergeselschafteten Umständen herrühren. Hat es hiermit seine Richtigkeit: so ist nun eine moralische Realität eine jede freie Bestimmung, die ein Grund einer fortdaurenden angenehmen Empfindung ist; und eine moralische Negation eine jede freie Bestimmung, die solches nicht ist, sondern sich als ein unmittelbarer oder mittelbarer Grund zu einer unangenehmen Empfindung verhält. Ich verliere von Rechtswegen meinen Endzweck nicht aus den Augen. Wissen wir nun wirklich mehr als wir vorhin wusten? Wie wenn man weiter in uns dringt, und einen deutlichen Begrif von einer angenehmen und unangenehmen Empfindung verlangt? Werden wir denn weiter etwas sagen können, als daß die erstere mit einem Vergnügen, und die andere mit einem Misvergnügen verknüpft ist; und daß folglich in der ersten eine Volkommenheit, und in der andern eine Unvolkommenheit angeschaut wird? Ich bin der Meinung, daß wir, wenn wir darauf nichts anders sagen können, besser thun, wenn wir gar nichts sagen, und die Begriffe von einer angenehmen und unangenehmen Empfindung für einfache Begriffe erklären, welche wir nicht zergliedern können. Denn offenbar handeln wir vernünftiger, wenn wir sie dafür erkennen, als beständig im Kreise herumlaufen, und zu den vorigen Er-

klärungen zurück kehren. Es ist ja bekant, daß es keinen einzigen Begrif giebt, dessen Zergliederung wir ganz zu Ende bringen können. Also lasset uns auch in dem vorhandnen Falle damit zufrieden seyn, daß doch ein jeder von einer angenehmen oder unangenehmen Empfindung einen klaren Begrif hat, oder beide wohl zu unterscheiden weiß. Es darf mir auch Niemand entgegensetzen, daß, wenn wir doch endlich bei gewissen Begriffen stehn bleiben müssen, es gleichviel seyn werde, ob solches bei den Begriffen von einer Realität und Volkommenheit oder etwas Gutes in einem Dinge, oder ob es bei dem Begriffe von einer angenehmen Empfindung geschehe. Zuvörderst ist es vernünftig, daß wir die Zergliederung so weit fortsetzen, als uns dieselbe fortzusetzen möglich ist: und wir haben doch gesehn, daß wenigstens die moralische Realität weiter zergliedert werden kan. Hiernächst aber frage ich einen jeden, welcher von beiden Begriffen am meisten einer weitern Zergliederung bedarf, der Begrif von einer Realität und Volkommenheit, oder der Begrif von einer angenehmen Empfindung? Den leztern haben alle Menschen; über den erstern sind so gar die Philosophen nicht einig.

§. 8.

Ich schmeichle mir, aus den angezeigten Gründen, nicht nur nicht zu irren; sondern auch wirklich

etwas

etwas deutlich zu machen, wenn ich unter einer moralischen Realität eine jede freie Bestimmung begreife, welche ein Grund wahres Vergnügens und folglich ein Grund dauerhafter angenehmer Empfindungen ist. Es sei mir erlaubt, ehe ich zur Betrachtung der übrigen nicht moralischen Realitäten übergehe, vier Anmerkungen beizubringen, welche ich vielleicht, ohne Nachtheil meines gegenwärtigen Endzwecks, übergehen könte. Die erste sei gegen diejenigen gerichtet, welche die Glückseligkeit in der Gemüthsruhe setzen. Ein jeder muß bereits die Unschiklichkeit bemerken, welche entstehn würde, wenn wir diesen Begrif bei der Glükseligkeit Gottes anbringen wolten. Können wir Gott füglich eine Gemüthsruhe zuschreiben? Allein lasset uns die Sache genauer betrachten! Die Gemüthsruhe ist der Zustand der Seele, da dieselbe von beschwerlichen Affekten befreiet ist. Folglich gehört zu derselben nichts weiter als die Abwesenheit unangenehmer Empfindungen: und damit werden wir noch nicht glükselig. Wir müssen uns in dem Genusse gegenseitiger angenehmer Empfindungen befinden. Wir sind desselben ohnläugbar fähig: und die Gemüthsruhe verhält sich blos als ein Theil der Glükseligkeit, und als die Abwesenheit dessen, was dieselbe hindert. Meine drei übrigen Betrachtungen mögen möglichen Misdeutungen begegnen. Zuvörderst würde

de die Regel, handle zu wahrem Vergnügen, ein schlechter Wegweiser für die moralische Volkommenheit seyn, wenn sie den Sinn hätte, daß wir keine andre Handlungen thun müssen, als die sich als Gründe zu lauter Vergnügen verhalten. Theils ist es eine Folge unsrer Endlichkeit und der Endlichkeit aller ausser Gott zu unserm Vergnügen wirkenden Dinge, daß dasselbe nie ein ganz reines oder lautres Vergnügen ist. Theils ist es genug, wenn das Vergnügen das Misvergnügen überwiegt. Und also ist eine Handlung und die Fertigkeit derselben doch allezeit eine moralische Realität, wenn sie nur mehr und grösser Vergnügen als Misvergnügen verursacht. Hiernächst wird damit gar nicht bestimt, daß wir mit unsern Handlungen blos auf unser eignes Vergnügen und die uns selbst damit zuwachsenden angenehmen Empfindungen zu sehn haben. Es wäre nichts daran gelegen, wenn dieses auch dahin bestimt würde: indem wir doch unserm eignen Vergnügen auch die Beförderung des Vergnügens andrer schuldig sind, und wirklich unser eignes Vergnügen befördern, wenn wir das Vergnügen andrer befördern. Was kan mehr erfreuen als das Bewustseyn andre erfreut zu haben? Allein die Regel sagt blos aus, handle zur Glükseligkeit und daher zu wahrem Vergnügen. Und es ist eine andre Regel, handle zu deiner Glükse-

ligkeit,

ligkeit, und daher zu deinem wahren Vergnügen. Der Herr von Saint Mard stelt die Sache also vor: „Es giebt Leidenschaften, die uns glüklich machen, und „zugleich andern nüzlich sind: und es giebt Leidenschaften, welche uns allein angehen. Jene sind Tugenden: und diese sind Laster. In der Liebe giebt und „empfängt man Empfindungen:„ Endlich bitte ich wohl zu bemerken, daß ich die moralischen Realitäten nicht durch solche erkläre, welche ein wahres Vergnügen verursachen; sondern durch solche, welche sich als ein Grund desselben verhalten, und das ist dergleichen verursachen können. Es können tausend Hindernisse dazwischen kommen, welche das wirkliche Vergnügen hindern. Ein Mensch von melancholischer Gemüthsart ist mit seinen schönsten Handlungen nicht zufrieden. Es ist genug, daß seine Handlungen an seiner Unzufriedenheit nicht schuld sind, und daß sie an sich, oder ihrer Natur nach, geschikt waren, ihm ein wahres Vergnügen zu verursachen.

§. 9.

Ich eile diejenigen Realitäten zu betrachten, welche nicht moralisch sind. Es theilen sich dieselben in solche, die doch wilkührlich, und in solche, die nicht einmal wilkührlich, sondern blos natürlich sind. Allein ich finde nicht nöthig, von diesem Unterschiede einen

Ge-

Gebrauch zu machen: und wir wollen sie daher unter einem Hauptbegrif zusammennehmen und natürliche nennen. Ich habe es mir in den Kopf gesezt, daß wir für dieselbe kein andres Merkmal haben, als eben dasjenige, das wir für die moralischen haben. Ich stelle mir vor, daß von Gott an, bis zum Wurm, und vom Wurm an, bis zum schlechtesten leblosen Dinge, alles dasjenige in dem Dinge eine Realität ist, was sich als ein Grund zu wahrem Vergnügen; und alles dasjenige eine Negation in einem Dinge ist, was sich als eine Hindernis desselben verhält. Ich gestehe, daß es meinen Lesern paradox erscheinen muß, die Realitäten eines Steins oder eines Kirschkerns, durch dasjenige Mannigfaltige in einem Steine oder Kirschkerne erklären zu hören, was zum Vergnügen, und die Negationen in demselben, durch alles dasjenige, was zum Misvergnügen dient. Aber laßt uns sehn, ob die Erklärungen wahr und brauchbar sind. Ich fange bei den mit Empfindung begabten, und also eines Vergnügens fähigen Dingen an. Bei solchen ist es augenscheinlich, daß sich ihre sämtliche natürliche Realitäten, als Gründe zum Vergnügen; und ihre sämtliche natürliche Unvolkommenheiten, als Quellen des Gegentheils verhalten. Man nehme den Menschen oder das Thier, und laufe alle natürliche zur Volkommenheit derselben dienende Kräfte und

Ver-

Vermögen, Empfänglichkeiten, und Handlungen durch: so wird sich der Begrif rechtfertigen. Ein wohlgebauter und gesunder Körper, starke und zu ihrem Endzwecke geschikte Gliedmassen, nebst den zur Erhaltung und Gesundheit nöthigen natürlichen oder doch blos wilkührlichen Bewegungen, sind natürliche Volkommenheiten des Leibes und Gründe des Vergnügens. Das Gegentheil von einem jeden ist dagegen ein Grund zum Misvergnügen. Von den verschiednen natürlichen Vermögen und Handlungen der Seele ist es noch klärer, weil solche ein mehr unmittelbarer Gegenstand der Empfindung sind. Ich sage nichts von den erlangten Vermögen und Fertigkeiten, weil es mit solchen eine ähnliche Bewandnis hat. Aber wie wollen wir nach diesem Merkmale die Realitäten und Negationen in denjenigen Dingen unterscheiden, welche keines Vergnügens empfänglich sind? Ich bin der Meinung, daß alles dasjenige, was wir in diesen Dingen jetzt eine Realität und Negation nennen, keines von beiden seyn würde, wenn in der Welt keine mit Empfindung begabte Dinge wären. Ich sage mit Bedacht nicht, wenn in der Welt keine mit Verstand begabte und also eines vernünftigen Vergnügens fähige Dinge wären; sondern erweitere meine Begriffe bis auf alle mit Sinnlichkeit begabte Geschöpfe. Und wenn z. E. auf dem Erdboden auch blos

die

die Thiere vorhanden wären: so würde freilich in den zum Erdboden gehörigen keines eignen Vergnügens fähigen Dingen unzähliges Mannigfaltige übrig bleiben, das wir weder für eine Realität noch für eine Negation zu halten hätten. Allein es würde doch bereits unzähliges Mannigfaltiges in unzähligen Dingen eines von beiden seyn. Die nährenden Säfte der Kräuter, z. E. würden doch bereits Realitäten und die Ausdünstungen eines giftigen Nebels Negationen seyn: indem jene angenehme und diese unangenehme Empfindungen zu verursachen Gelegenheit hätten. Allein sobald ich den Erdboden auch mit Menschen besetze: so sehe ich alles in allen Dingen desselben entweder Vergnügen oder Misvergnügen verbreiten. Und dieselbe Bewandnis hat es mit der ganzen Welt. Das Licht und die Wärme der Sonne ist weder eine Realität noch eine Negation in derselben, wenn die Planeten ohne Einwohner sind, für deren Vergnügen damit gesorgt ist. Der Luft- und Dunstkreis um die Erde trägt weder etwas zur Volkommenheit noch zur Unvolkommenheit derselben bei, wenn der Erdboden ohne Creaturen ist, welche Luft gebrauchen, und denen es Nutzen und damit zugleich Vergnügen bringt, daß Dünste heraufsteigen und wieder herabfallen. Die Fettigkeit und Fruchtbarkeit des Ackers, alle Schätze der Berge, und alle Reichthümer des Welt-

meers, stellen sich mir nicht ferner als Realitäten des Erdbodens dar, wenn der Erdboden ohne Einwohner ist, welche dieses alles nutzen und geniessen können. Und daß ich vom Grossen zum Kleinen, von den Werken der Natur zu den Werken der Kunst herabsteige, daß eine Thüre wohl schließt oder nicht schließt, ein Licht wohl brennt oder nicht brennt, ein Fenster ein Zimmer gehörig erleuchtet oder nicht erleuchtet, und ein Spiegel die Objekte richtig abbildet oder nicht abbildet, das ist alles nur eine Realität oder Negation, wenn Wesen vorhanden sind, denen das erstere nüzlich und das andre schädlich ist, folglich das erstere Vergnügen und das andre Misvergnügen verursachen kan. Ich erinnere mich hierbei einer Stelle aus dem Schauplatze der Natur, die zu schön ist, als daß ich sie nicht ganz hieher setzen solte. „Die Vernunft ist der Mittelpunkt der Werke Gottes auf Erden: sie ist die Absicht derselbigen: „auf ihr beruhet es, daß sie mit einander übereinstimmen. Man nehme die Vernunft auf einen Augenblick von der Erde weg; man setze, der Mensch sei „nicht mehr vorhanden: in demselbigen Augenblicke „verschwindet der Zusammenhang zwischen den Werken Gottes. Die Erde wird von der Sonne beschienen: allein, da die Erde keine Augen hat, hilft ihr „das Licht zu nichts. Die Wärme dieses schönen Gestirns

„stirns wird nebst den Regen und Thau das Wachs-
„thum der Bäume und Kräuter befördern: und wir
„wollen uns vorstellen, die Felder seyn mit Obst und
„Getreide angefüllet. Alle diese Reichthümer sind nichts
„anders als verlohrne Schätze: es ist Niemand vor-
„handen der sie einsammelte, noch der sie verzehrete.
„Die Thiere sollen sich nähren, ich gebe es zu: allein
„diese Thiere helfen zu nichts, weil ihr Herr nicht da
„ist, welcher ihre gute Eigenschaften nützlich anzu-
„wenden, und ihre Dienste in Einem Mittelpunkte zu
„vereinigen weiß. Das Pferd und der Ochse sind ih-
„rer ungemeinen Stärke wegen im Stande, die schwer-
„ste Last zu tragen oder wegzuführen: ihr Fuß ist
„mit einem Horn gewafnet, welches in dem rauhe-
„sten Wege ausdauert. Sollen sie nichts thun als
„das Gras auf dem Felde abfressen; so war es unnö-
„thig, ihnen so grosse Stärke und ein so festes Huf zu
„geben. Dem Schafe fället das Gewichte seiner
„Wolle und die Unreinigkeit, die sich daran hänget, zur
„Last. Die Kuh und die Ziege empfindet nicht wenig
„Beschwerlichkeit von dem Ueberflusse ihrer Milch.
„Man findet allenthalben nichts als Dinge, die zu
„nichts helfen, und die einander zuwider sind. Der
„Schoos der Erde ist mit Steinen angefüllet, Gebäu-
„de aufzuführen, und mit Metallen, Schiffe aus-
„zurüsten: aber es ist Niemand da, der eine Woh-

„nung bedürfte, noch den Bauzeug verarbeitete. Ih=„re Oberfläche ist ein grosser Garten, in welchem sich „Niemand ergötzet: die ganze Natur ist ein prächti=„ger Schauplatz, den Niemand zu Gesichte bekömt. „Man setze den Menschen auf die Erde, man räume „der Vernunft eine Stelle ein: sogleich wird man al=„lenthalben Weisheit, Zusammenhang und Einigkeit „erblicken. Ja auch dasjenige, was nicht wegen des „Menschen, sondern der Pflanzen oder Thiere wegen „gemacht zu seyn schien, das ist nichts destoweniger „um seinet willen da; darum, weil sowohl Thiere als „Pflanzen keine andre Absicht haben, als ihm zu die=„nen. Die Mücke leget ihre Eier in das Wasser. „Aus selbigen kriechen Würmer, welche lange Zeit im „Wasser leben, ehe sie die Luft bewohnen. Diese „Würmer sind die gewöhnliche Nahrung der Fische, „der Krebse, und der Wasservögel. Nun sind alle „diese wegen des Menschen gemacht. Demnach ge=„reichet es dem Menschen zu Gute, daß es Mücken „giebt. Auf diese Weise verbindet er alle Dinge mit „einander: sie haben sämtlich keine andre Absicht, „als ihn. Seine Gegenwart ist das Band, welches „aus so viel einzelnen Stücken Ein Ganzes macht. „Er ist die Seele davon.„ Was der Herr Plüche hier vom Erdboden vorstelt, dies stelle ich mir von dem ganzen Reiche der Schöpfung vor. Ich sehe

klar,

klar, daß es weder eine Volkommenheit noch eine Unvolkommenheit in unserm Weltgebäude seyn würde, daß solches mit einer Sonne versehen ist, wenn unser Weltgebäude keine Creaturen tragen solte, welchen damit Nutzen und Vergnügen zuwächset. Und ich sehe klar, daß die Härte des Steins weder eine Realität noch eine Negation in dem Steine seyn würde, wenn nicht Wesen vorhanden wären, welche sich mit Hülfe derselben Nutzen und also auch Vergnügen verschaffen können.

§. 10.

Meine Theorie würde Erläuterungen und Bestätigungen bedürfen, wenn sie auch nicht ganz neu seyn solte. Ich wil zeigen, daß sich dieselbe auf alle Arten von Realitäten, in den endlichen Dingen und im Unendlichen, in den Werken der Natur und Kunst paßt. Aber ehe ich solches zeige, sei es mir erlaubt, solche mit einigen Anmerkungen zu versehen. Zuvörderst haben wir oben bemerkt, daß alles was ein Grund einer Realität ist, gewiß selbst eine Realität, und was ein Grund einer Negation ist, selbst eine Negation ist. Nun wird Niemand in Abrede seyn, daß wahres Vergnügen eine Realität, das Gegentheil aber eine Negation ist. Ein jeder fühlt, daß er mit dem erstern wahrhaftig was bekömt und verbessert wird.

Also ist denn auch kein Zweifel, daß alles Mannigfaltige in den Dingen, was sich als ein Grund zu wahrem Vergnügen verhält, wahrhaftig eine Realität, und das Gegentheil eine Negation ist. Aber freilich ist damit noch nicht umgekehrt erwiesen, daß alles dasjenige nur eine Realität ist, was ein Grund wahres Vergnügens ist. Und erwarten daher meine Leser von mir nicht mit Recht dafür einen Beweis? Ich glaube denselben wirklich geführt zu haben. Alle Realitäten theilen sich in moralische und nicht moralische. Von den erstern ist augenscheinlich, daß solches lauter Bestimmungen in den Dingen sind, die zur Glückseligkeit, folglich zu wahrem Vergnügen dienen (§. 8). In Ansehung der andern aber werden wir zu gleichem Merkmale geleitet, indem wir wahrnehmen, daß alle Realitäten und Negationen verschwinden, wenn wir uns keine mit Empfindung begabte Wesen darzu gedenken: indem wir wahrnehmen, daß es gleichviel ist, ob der Acker fruchtbar oder unfruchtbar, die Witterung gesund oder ungesund ist, und eine Uhr richtig oder unrichtig geht, wenn wir uns nicht Wesen darzu denken, denen jenes Vergnügen und dieses Misvergnügen bringt. Ich sage, wenn wir uns nicht Wesen darzu denken: und bestimme also nicht, daß dergleichen auch schlechterdings wirklich vorhanden seyn müssen. Hier muß

ich meine Leser nochmals zu bemerken bitten, daß ich die Realitäten nicht als Ursachen sondern als Gründe des Vergnügens vorstelle. Und damit wird sogleich ein möglicher Anstoß gehoben. Wie wenn auch keine mit Empfindung begabte Geschöpfe auf dem Erdboden vorhanden wären: würde nicht gleichwol die Fruchtbarkeit eine Realität, und die Unfruchtbarkeit eine Negation in einem Acker seyn? Und fing die Sonne und der Dunstkreis erst an dem sechsten Schöpfungstage an, eine Realität in unserm Weltgebäude zu seyn, nachdem Thiere und Menschen wirklich vorhanden waren? Und wenn kein Einwohner des Erdbodens jemals den Acker wirklich nuzte: so würde doch die Fruchtbarkeit desselben eine Möglichkeit des Nutzens; die Unfruchtbarkeit aber das Gegentheil in sich fassen. Und wenn keine Thiere und Menschen den Erdboden besezt hätten: so würde die Sonne und der Dunstkreis doch allezeit Nüzlichkeiten für Menschen und Thiere begriffen haben. Und das heißt, sobald wir uns nur das Reich der Schöpfung in einer Beziehung auf mit Empfindung begabte Dinge gedenken: und wenn wir auch solche noch nicht in demselben als wirklich setzen: so haben wir doch eine Regel, Realitäten und Negationen in den Dingen zu unterscheiden. Aber wenn wir solche völlig in unsern Gedanken weglassen, wenn wir uns das

Mannigfaltige in den Dingen ganz ohne einzige Beziehung auf empfindende Wesen gedenken: so haben wir auch gar keine Regel dafür. Und hiermit verschwindet zugleich ein andrer möglicher Einwurf: der Einwurf, daß unzählige Dinge weder von Menschen noch Thieren empfunden und genossen werden, und daß es doch ungereimt seyn würde, solche um deswillen nicht für reelle Dinge zu halten. Es ist genug, wenn sie genuzt und genossen werden können, und eine darzu dienliche Beschaffenheit haben. Es wird aber auch die Zahl dieser Dinge um ein grosses vermindert, wenn dabei erwogen wird, daß wir gar nicht fordern, daß etwas ein unmittelbarer Grund wahres Vergnügens sei. Und wenn es ein noch so mittelbarer Grund desselben seyn solte: so kömt ihm das Merkmal einer Realität zu. Und da dürfte nun nach der algemeinen Verknüpfung von jeglichem mit jeglichem in der Welt nicht die geringste Beschaffenheit in irgend einem Dinge in der Welt übrig bleiben, die nicht ihr sichres Verhältnis zum Vergnügen oder Misvergnügen in derselben haben, und also die Kennzeichen einer Realität oder Negation an sich tragen solte. Das kleinste Sandkörnchen z. E. auf dem Erdboden trägt etwas zur Wirklichkeit des Erdbodens bei: und also verhält es sich als ein Grund zu wahrem Vergnügen, da sich der Erdboden augenscheinlich

lich also verhält. Es ist wahr, daß der Beitrag ungemein klein ist. Aber es ist doch ein wahrer und wirklicher Beitrag zum algemeinen Vergnügen: und wir fordern eben so wenig, daß eine Realität ein grosser und wichtiger Grund, als daß solche ein naher und unmittelbarer Grund zu angenehmen Empfindungen seyn müsse. Noch dürfte auch dieses hier angemerkt werden können, daß wir in unsrer Erklärung nichts über die Art oder Beschaffenheit des wahren Vergnügens bestimt haben, ob solches moralisch oder physisch seyn soll. Mit Grunde sezt man denjenigen, welche sich über die Unnüzlichkeit in der Natur beklagen, dieses entgegen, daß doch nicht das geringste oder schädlichste Ungezieffer übrig bleibt, das nicht zu einer moralischen Belustigung nüzlich seyn solte. Und dieses lasset uns, auch bei der vorhandnen Untersuchung anwenden. Auch in dem verwerflichsten Geschöpfe, und in dem lasterhaftesten Geschöpfe, ist Mannigfaltiges, das sich, wo nicht allezeit als ein näherer und unmittelbarer, doch allezeit als ein entfernterer und mittelbarer Grund zu wahrem, wo nicht physischen, doch moralischen Vergnügen, wo nicht in ihnen selbst, doch in andern Geschöpfen verhält. Und daher sind auch in dem verwerflichsten Geschöpfen Realitäten.

§. 11.

Ich eile versprochner massen zu zeigen, daß mein Begrif von einer Realität und Negation sich auf alle Arten derselben paßt. Die Haupteintheilung derselben ist in wesentliche und zufällige. Aber ehe ich solche ausführe, lasset uns die unendlichen Realitäten Gottes betrachten! Wir sind darüber einig, daß alles in Gott ein Grund des Vergnügens für Gott und für die Geschöpfe ist. In der ersten Absicht erklären wir die Seligkeit Gottes eben durch die Freude, welche Gott an sich selbst hat: und erkennen solche für die reinste und volkommenste Freude, weil Gott nichts in sich antrift, das nicht ein Grund wahrer Freude wäre. In der andern Absicht aber ist es bekant, daß theils alles in Gott ein wahrer Grund moralischer Freude für die vernünftigen Geschöpfe ist, theils aber sich alles in Gott wenigstens als ein Mitgrund von allen ausser ihm möglichen und wirklichen angenehmen Empfindungen verhält. Allein freilich haben wir die Frage, ob alles in Gott ein Grund wahres Vergnügens in und ausser Gott und also eine Realität ist, und die Frage, ob dis ein sichrer Weg ist, die Realitäten in Gott zu erkennen, nicht miteinander zu verwechseln. Ich urtheile, daß es allerdings ein sichrer Weg darzu sei, und daß wir auf diesem Wege mehr davon entdecken und leichter entdecken, als

auf

auf dem gewöhnlichen Wege. Es frägt sich ob in Gott Erkentnis sei? Sie ist gewiß in Gott, wenn Erkentnis überhaupt eine Realität ist. Nach dem gemeinen Begriffe wird solches daher bejahet, weil ein jedes Ding mit Erkentnis wahrhaftig etwas bekömt, und dagegen mit dem Mangel derselben etwas entbehrt. Nach meiner Theorie ist Erkentnis eine Realität, weil sie ein Grund wahres Vergnügens ist. Ich frage einen jeden, welches von beiden Merkmalen augenscheinlicher ist, daß ein Ding mit Erkentnis etwas empfängt, oder daß die Erkentnis eine Quelle von Vergnügen ist? Es frägt sich, ob Gott Macht oder Vermögen ausser sich zu wirken zukomme, und das ist, ob die Macht eine Realität ist? Nach den gewöhnlichen Erklärungen ist sie dergleichen, weil ein Ding damit wahrhaftig etwas bekömt, wenn es ein Vermögen hat, ausser sich zu wirken. Nach den meinigen ist solches eine Realität, weil es ein Grund wahres Vergnügens. Ich frage abermals einen jeden, welches von beiden Merkmalen einen Vorzug der Klarheit und der Gewisheit hat? Ich frage einen jeden, ob es ihm deutlicher sei, daß ein Ding durch Macht etwas bekömt, oder daß es damit einen Grund wahres Vergnügens besizt? Ich irre sehr, oder es ist augenscheinlich, daß im leztern Falle auch bestimt wird, was es bekömt, folglich mehr bestimt wird, als blos daß es etwas bekömt.

§. 12.

§. 12.

Nun wil ich sogleich ohne weitre Zwischenbetrachtungen den Beweis führen, daß die gegebnen Erklärungen sowohl bei den wesentlichen als zufälligen Realitäten und Negationen anzuwenden sind: und sowohl in den Werken der Natur als in den Werken der Kunst. Die Hauptsache wird auf die wesentlichen Realitäten und Negationen ankommen. Denn in Ansehung derselben dürfte es am sonderbarsten scheinen, eine gewisse Beziehung derselben auf mit Empfindung begabte Dinge zu fordern. Und wenn wir uns neben den Dingen in der Natur auch kein einiges eines Vergnügens fähiges Wesen gedenken: behalten denn nicht alle diese Dinge ihr Wesen? Und fängt dieses denn erst an Realitäten oder Negationen in sich zu fassen, wenn neben denselben empfindende Dinge vorhanden sind? In Ansehung unzähliger Beschaffenheiten, Folgen, Verhältnisse dieser Dinge kan man vielleicht zugeben, daß uns solche ohne einige Beziehung auf Vergnügen oder Misvergnügen weder als Realitäten noch als Negationen in diesen Dingen erscheinen. Aber das Wesen und das darin zureichend gegründete Mannigfaltige in einem Dinge ist doch in jedem Dinge ewig und unveränderlich: und mithin kan solches nicht erst damit die Beschaffenheit einer Realität oder Negation erhalten, daß neben solchem Dinge ein

anders

anders vorhanden oder zu gedenken ist, das aus demselben Vergnügen oder Misvergnügen schöpfen kan. Ich hoffe die Sache zur Zufriedenheit meiner Leser auseinander zu setzen. Das Wesen eines Dinges kan durch die innere Möglichkeit und durch den Inbegrif der wesentlichen Bestimmungen eines Dinges erklärt werden. Nehmen wir die erstere Erklärung an: so ist das Wesen eines jeden Dinges durch und durch eine Realität in dem Dinge. Nehmen wir aber die andre Erklärung an: so können unter den wesentlichen Bestimmungen eines Dinges sowohl Negationen als Realitäten seyn. Das Wesen einer Mordthat ist offenbar eine Realität, wenn wir solches als die innere Möglichkeit einer Mordthat betrachten: indem ein jedes Ding damit etwas bekömt und selbst ein Ding wird, daß es eine innere Möglichkeit hat. Aber im Wesen einer Mordthat sind Realitäten und Negationen nebeneinander, wenn wir solches als die Summe der wesentlichen Bestimmungen betrachten. Eine Mordthat ist eine freie Handlung, durch welche Jemand Urheber des Todes eines Menschen wird, ohne durch eine Pflicht zu solcher Handlung verbunden gewesen zu seyn. So fern eine freie Handlung zum Wesen einer Mordthat gehört; so fern ist in demselben eine Realität. So fern es aber eine Handlung ist, wodurch Jemand den Tod eines Menschen verursacht;

so fern ist in dem Wesen derselben eine Negation: weil der Tod eines Menschen ohnläugbar eine Negation, und alles was ein Grund einer Negation ist, selbst eine Negation ist. Nun lasset uns sehen, wohin wir bei beiden Begriffen vom Wesen geleitet werden. Die innere Möglichkeit eines Dinges ist der Inbegrif desjenigen, wodurch ein Ding vorstelbar wird. Aber so fern ein Ding vorstelbar ist; sofern ist eine Vorstellung oder Erkentnis desselben möglich. Und also hat dieser Begrif vom Wesen seine augenscheinliche Beziehung auf denkende Dinge, welchen durch diese Beschaffenheit eines Dinges eine Vorstellung oder Erkentnis des Dinges möglich wird. Eine jede Vorstellung oder Erkentnis verhält sich als ein Grund wahres Vergnügens. Und also erhelt zugleich, daß mein Begrif von der Realität sich auf die Wesen der Dinge, so fern solche Realitäten sind, volkommen paßt. Ja, da wir uns die Vorstelbarkeit und also die innere Möglichkeit der Dinge nicht gedenken können, ohne uns vorstellende Kräfte darzu zu denken, welchen dadurch eine Vorstellung der Dinge und also das mit einer jeden wahren Vorstellung verknüpfte wahre Vergnügen möglich wird, so lasse ich mir nicht ausreden, daß selbst die innere Möglichkeit der Dinge als keine Realität in den Dingen erscheinet, wenn wir uns nicht vorstellende Kräfte darzu gedenken.

Wenn

Wenn keine vorstellende und einer Empfindung fähige Dinge vorhanden sind: so ist es auch überdem gleichviel, ob Dinge möglich oder unmöglich sind. Aber wie wenn wir das Wesen in dem Inbegriffe der wesentlichen Bestimmungen setzen? Die wesentlichen Bestimmungen eines Dinges, sind bekantermassen die ersten Gründe von allen übrigen Bestimmungen eines Dinges, folglich auch von allen Vermögen, Empfänglichkeiten, Wirkungen und Folgen eines Dinges. Ich setze als ausgemacht voraus, daß kein Ding ist, unter dessen Vermögen, Empfänglichkeiten, Wirkungen und Folgen nicht einige wären, die sich als Gründe wahres Vergnügens verhalten: und daß kein endliches Ding ist, unter dessen Beschaffenheiten, Wirkungen, und Folgen nicht auch einige wären, welche sich als Gründe des Misvergnügens verhalten. In der natürlichen Theologie wird daher erwiesen, daß kein endliches Ding ist, an welchem Gott nach der allerdeutlichsten Erkentnis, die er von einem jeden hat, lauter Vergnügen oder lauter Misvergnügen, lauter Wohlgefallen oder lauter Misfallen haben solte. Nun ist der Grund einer Realität selbst eine Realität, und der Grund einer Negation selbst eine Negation. Folglich ist erwiesen, daß alle Wesen der Dinge Realitäten enthalten, so fern sie die ersten Gründe von Bestimmungen in den Dingen sind, die

Gründe wahres Vergnügens sind: und daß sie Negationen in sich fassen, so fern sie erste Gründe von Bestimmungen in den Dingen sind, die sich als Gründe zu wahrem Misvergnügen verhalten. Es ist wahr, daß also die Wesen der Dinge oft nur entfernte Gründe zum Vergnügen und Misvergnügen seyn können. Aber wir lehren auch nicht, daß eine Realität ein unmittelbarer Grund wahres Vergnügens und eine Negation ein unmittelbarer Grund vom Gegentheil seyn muß. Lasset uns in unsern Gedanken alles das Gute gleichsam mustern, welches wir von Gott und von allen Dingen in der Welt ausser Gott haben! Ohne das Wesen Gottes und das Wesen der Dinge ausser Gott würde alles dis Gute wegfallen: weil in dem Wesen der erste Grund zu allem angetroffen wird. Ohne das Wesen würden alle diese Dinge nicht seyn, und nicht einmal gedacht werden können. Bedarf es denn nun eines weitern Beweises, daß auch die Wesen aller Dinge ihre sichre Beziehung auf Vergnügen und Misvergnügen haben? oder eines weitern Beweises, daß in ihnen daher einige wesentliche Bestimmungen Realitäten und andre Negationen sind, weil sich einige derselben als Gründe zu Vergnügen und andre als Gründe zu Misvergnügen bringenden Bestimmungen in den Dingen verhalten? Ich nehme das Wesen einer Feld-

maus

maus oder eines andern schädlichen Ungeziefers. Ohne das Wesen könte die Feldmaus nicht gedacht werden: und also verhält sich ihr Wesen als ein Grund des mit Vorstellung derselben verknüpften Vergnügens und in so fern durch und durch als eine Realität. Zu dem Wesen der Feldmaus gehören alle ihre wesentliche Theile, folglich auch ihr so viele moralische Belustigungen darbietender künstlicher Körper. Niemand wird also zweifeln, daß derselbe eine Realität in dem Wesen der Feldmaus ist. Aber die Feldmaus durchgräbt den Acker und vereitelt die Hofnung des Landmanns: und daher wird sie ein Ungeziefer. Auch davon ist der erste Grund in ihrem Wesen. Und also faßt ihr Wesen Gründe zu Negationen, folglich selbst Negationen in sich: indem es Gründe zu wahrem Misvergnügen in sich faßt.

§. 13.

Ich finde, indem ich in meinen Betrachtungen fortfahre, überflüßig, bei den zufälligen Realitäten und Negationen die Anwendung meiner Begriffe zu zeigen: nachdem ich solche bei den wesentlichen gezeiget habe, und überflüßig, solche bei den Werken der Natur und der Kunst insbesondre zu zeigen. Erscheinen uns selbst diejenigen Bestimmungen in den Dingen, ohne welche die Dinge gar nicht vorgestelt werden können, allein in der Beziehung auf Vergnügen und Misvergnügen als Realitäten und Negationen;

so wird solches vielmehr bei denjenigen keine Ausnahm leiden, welche in den Dingen seyn und nicht seyn können. Und da dasjenige, was über die Wesen der Dinge beigebracht worden, sich auf alle Wesen ohne Ausnahm erstrekt: so erstrekt es sich über die Dinge in der Natur sowohl als in der Kunst. Dagegen kan ich nicht unterlassen, die Brauchbarkeit meiner Theorie auch zur Unterscheidung des Reellen und Verneinenden in dem physischen und moralischen Uebel zu zeigen. Es wird in der Metaphysik erwiesen, daß kein Uebel durch und durch verneinend ist; sondern in einem jeden auch einige Realitäten angetroffen werden, oder in der Sprache der Philosophen, daß ein jedes Uebel ausser seinem Formali auch ein Materiale hat. Und diese Bemerkung hat unter andern bei der genauen Bestimmung des Verhaltens Gottes gegen das Böse in der Welt ihren wichtigen Gebrauch. Nun kan ich zeigen, daß auch dieses das wahre Merkmal von dem Materiali in allem Bösen in der Welt ist, daß solches ein Grund wahres Vergnügens, und von dem Formali in demselben, daß solches ein Grund vom Gegentheil ist. Eine Feuersbrunst ist ein physisches Uebel. Die Wirkung des Feuers ist das Materiale und Reelle in demselben; daß aber dadurch Leute um ihr Eigenthum und ihre Wohnungen kommen, ist das Formale und

Verneinende in demselben. Allein darf ich Ein Wort darüber verlieren, daß die Kraft und die Wirkung des Feuers an sich eine fruchtbare Quelle des Vergnügens in der Natur und Kunst ist? Die Verwüstung einer Ernte durch den Hagel ist ein physisches Uebel. Das Materiale und Reelle in demselben ist die Kraft und Wirkung eines in der Luft gefrornen Regens; das Formale aber der Verlust der Ernte. Allein der Hagel ist an sich ein fruchtbarer Grund wahres Vergnügens, nicht nur für den Naturkündiger, sondern für alle Arten von empfindenden Geschöpfen auf dem Erdboden, indem damit der Dunstkreis abgekühlt und gereinigt wird. Der Geiz ist ein moralisches Uebel. Das Bestreben nach Eigenthum ist das Materiale; die Unmäßigkeit in diesem Bestreben aber das Formale in demselben. Allein jenes hat offenbar sein gutes Verhältnis zu wahrem Vergnügen, und dieses zu wahrem Misvergnügen. Ein Dieb eröfnet eine Spinde: und das ist eine moralisch böse Handlung. Die Handlung, mit welcher die Spinde eröfnet wird, ist das Materiale; die Unzuläßigkeit und unerlaubte Absicht der Eröfnung bei der dieselbe verrichtenden Person aber das Formale derselben. Allein die Eröfnung eines Spindes an sich und das Vermögen Spinden zu eröfnen, ist sowohl als das Vermögen dergleichen zuzuschliessen ein Grund wahres

res Vergnügens. Daß solches mit dem Vorsatze des Stehlens geschieht, ist ein Grund wahres Misvergnügens, für denjenigen sowohl welcher stiehlt, als für denjenigen, welcher bestohlen wird.

§. 14.

Ich habe die Richtigkeit meiner Begriffe hinlänglich erwiesen: und so würde für die Ueberzeugung meiner Leser gesorgt seyn, wenn ich mich auch auf keinen dagegen möglichen Einwurf einließe. Indessen wil ich zween der heblichsten kurz beantworten. Zuvörderst kan man einwenden, daß also sämtliche Realitäten und Negationen als Beschaffenheiten vorgestelt werden, welche blos in Beziehung auf empfindende Dinge dergleichen werden, daß also angenommen werde, daß, was wir jezt unter das Geschlecht einer Realität oder Negation ordnen, weder eines noch das andre ist, wenn wir uns nicht Vergnügens und Misvergnügens fähige Wesen darzu denken; daß aber solches ganz mit der gewöhnlichen Vorstellung von diesen Gegenständen streite, welcher zufolge die Realitäten und Negationen in den Dingen innerliche Bestimmungen sind, welche denselben ohne einige Beziehung auf Dinge ausser ihnen zukommen. Ich gebe diesen ganzen Einwurf zu, und erkenne ihn für eine wahre Folge aus meiner Theorie: und behaup-

te eben, daß wir uns irren, wenn wir uns die Sache so vorstellen, daß die Realitäten und Negationen in den Dingen auch ohne einige Beziehung auf empfindende Wesen Realitäten und Negationen seyn würden. Ich wiederhole nochmals, daß es so gar gleichviel seyn würde, ob Dinge möglich oder unmöglich, das ist vorstelbar oder unvorstelbar wären, wenn es keine vorstellende Kräfte gäbe. Nur folgt daraus nicht, daß die Realitäten und Negationen damit an sich aufhören, innere Bestimmungen der Dinge zu seyn. Es folgt blos, daß sie aufhören, Realitäten oder Negationen zu seyn, wenn sie keine Beziehung auf daraus Vergnügen oder Misvergnügen schöpfende Wesen haben. Ein andrer Einwurf scheint erheblicher zu seyn. Ich habe oben das Merkmal einer Realität, welches von dem Nutzen des Mannigfaltigen in einem Dinge hergenommen wird, daher für unzulänglich erklärt, weil solches kein zuverläßiges Mittel sei, Realitäten und Negationen zu unterscheiden: indem einerlei Ding in verschiedner Absicht und unter verschiednen Umständen nüzlich und schädlich seyn könne. Aber eben diese Unbequemlichkeit scheint bei meinem Begriffe angetroffen zu werden: indem einerlei Sache in gewisser Absicht ein Grund wahres Vergnügens und in einer andern ein Grund vom Gegentheil seyn kan. Also wird eine Feuers-

brunst in Betrachtung der Eigenthümer eine Negation, und in Betrachtung der Handwerksleute, welche die abgebranten Häuser wiederherstellen müssen, eine Realität in der Welt seyn. Also wird ein Mißwachs eine Negation oder ein Uebel in Ansehung derjenigen seyn, deren Felder er betrift, und eine Realität oder etwas Gutes in Ansehung derjenigen, welche daher ihre Feldfrüchte in desto höhern Preise verkaufen können. Also wird die Niederlage eines Kriegesheers ein Uebel und folglich eine Negation von Seiten der Ueberwundenen, und etwas Gutes, folglich eine Realität in Absicht des siegenden Theils seyn. Also wird Unwissenheit eine Negation in Ansehung desjenigen seyn, in welchem sie angetroffen wird, und dagegen eine Realität in Ansehung desjenigen, der dafür bezahlt wird, daß er dieselbe wegnehme. Also werden Sünden und Bosheiten in der Welt Realitäten und Negationen zugleich seyn: Negationen, so fern sie an sich Gründe wahres Misvergnügens sind; Realitäten aber, so fern sie an sich Gründe vieler Handlungen und Offenbarungen Gottes in der Welt nicht nur, sondern auch vieler edeln und vortreflichen Handlungen bei den sündigen und heiligen Geschöpfen, folglich Gründe wahres Vergnügens sind. Ich habe mit Bedacht die Beispiele gehäuft. Eben diese Beispiele können uns zur Hebung des Einwurfs

nüz-

nüzlich werden. Ich könte zuvörderst erwiedern, daß der Einwurf nichts weiter erweise, als daß wir absolute und bedingte Realitäten und Negationen, solche, die dergleichen an sich und allezeit, und solche, die dergleichen nur unter gewissen Umständen sind, zu unterscheiden haben. Hiernächst verdient es unsre Aufmerksamkeit, daß in allen vorgedachten Fällen etwas Böses wohl eine Gelegenheit, aber nicht die Ursach wahres Vergnügens wird. Offenbar ist nicht die Feuersbrunst die Ursach sondern blos die Gelegenheit zum Vergnügen der Handwerksleute, welche die abgebranten Häuser wiederherstellen: und die Unwissenheit des Schülers ist nicht die Ursach sondern blos eine Gelegenheit zum Vergnügen des Lehrmeisters, der bezahlt wird derselben abzuhelfen. Und so in den übrigen Fällen. Insonderheit ist die Sünde in der Welt auf keine Weise Ursach, sondern blos die Gelegenheit zu vielen Vergnügen bringenden Handlungen Gottes und der Geschöpfe. Wenn ich aber lehre, daß eine Realität alles dasjenige sei, was sich als ein Grund wahres Vergnügens verhält: so wil ich mehr sagen, als was sich als eine Gelegenheit darzu verhält. Ueberdem dürfte die Sache in den sämtlichen vorgetragnen Fällen ein ander Ansehen gewinnen, wenn wir bei denjenigen Dingen stehn bleiben, in und bei welchen die Bestimmung zunächst angetroffen wird.

Eine Feuersbrunst ist und bleibt eine Negation, wenn wir bei den Häusern stehen bleiben welche sie betrift, und bei den Eigenthümern, welchen dieselben zugehören. Der Miswachs ist und bleibt eine Negation, wenn wir bei den Aeckern stehen bleiben, welche er betrift, und bei den Eigenthümern derselben. Und die Sünde ist und bleibt eine Negation, wenn wir bei denjenigen stehn bleiben, in welchen sie angetroffen wird. Und so verschwindet vielleicht der ganze Einwurf, wenn wir den Begrif einer Realität dahin einschränken, daß alles dasjenige dergleichen sei, was sich als ein Grund wahres Vergnügens in einem Dinge oder in dem zunächst mit demselben verbundnen empfindenden Dingen verhält. Allein ich habe ihn nicht so eingeschränkt: und die Betrachtung, daß auf diese Weise alle entfernte Gründe wahres Vergnügens aufhören würden Realitäten zu seyn, erlaubt mir auch nicht ihn also einzuschränken. Es dürfte auch die erste Antwort nicht hinreichend seyn, meinen Begrif zu rechtfertigen. Eine Gelegenheit zu etwas verhält sich doch allezeit als ein Mitgrund zu etwas: und wenn daher alles, was ein Grund wahres Vergnügens ist, eine Realität ist: so können wir nicht alle Gelegenheiten zu Realitäten von denselben ausschliessen. Hier ist die wahre Beantwortung! Der Einwurf betrift gar nicht die von mir festgesezten Begrif-

fe

se von einer Realität und Negation allein. Er betrift die gewöhnlichen Begriffe davon eben sowohl. Denn gesezt, daß alles dasjenige eine Realität ist, wodurch ein Ding wahrhaftig etwas bekömt oder verwolkomt wird: so ist doch auch alles dasjenige eine Realität, was irgend eine Volkommenheit zur Folge hat. Nun aber kan einerlei Sache zu Volkommenheiten und auch zu Unvolkommenheiten dienen, oder in gewisser Absicht gut und in einer andern böse seyn. Eine Feuersbrunst ist in Ansehung derer, welche um ihr Eigenthum kommen, etwas Böses; und in Ansehung derer, welche damit Gelegenheit erhalten sich etwas zu erwerben, etwas Gutes. Wie aber also der Einwurf die gemeinen Begriffe von einer Realität und Negation sowohl betrift, als diejenigen, welche ich hier vorgetragen habe; also ist auch die gemeine Beantwortung desselben hinreichend, ihn zu widerlegen. Die Philosophen erweisen, daß kein Ding in der Welt ist, welches durch und durch reell und verneinend wäre, sondern daß ein jedes Ding in der Welt theils reell und theils verneinend ist, und daß dieses auch von den schlimmsten und schlechtsten Dingen in der Welt statt findet, daß ist kunstmäßig, daß alles Böse in der Welt auch ein Materiale hat. Und nun behaupten sie, daß das Gute, welches aus dem Bösen herkömt, nicht aus demselben, so fern

es böse ist, sondern so fern es auch ein Materiale hat, herkömt. Ich habe vorhin gezeigt, daß die von mir gegebnen Begriffe von einer Realität und Negation volkommen auf das Materiale und Formale in allem physischen und moralischen Bösen in der Welt passen. Und also wäre ich gar nicht genöthigt, etwas von denselben zurükzunehmen, wenn gleich einerlei Sache ein Grund wahres Vergnügens und auch ein Grund wahres Misvergnügens seyn könte. Das erstere ist sie durch das Materiale und Reelle; das andre aber durch das Formale und Verneinende, welches sie in sich faßt. Und so stelt sich auch die Sache offenbar dar, wenn wir die beigebrachten Beispiele nach dieser Regel zergliedern. Eine Feuersbrunst ist gar nicht ein Grund wahres Vergnügens, so fern durch dieselbe Häuser eingeäschert, und die Eigenthümer um das Ihrige gekommen sind; sondern sofern durch das Feuer Wohnungen verzehrt worden, und solche wieder hergestelt werden sollen. Die Wirkung des Feuers und die Aufführung eines Gebäudes aber an sich sind Gründe wahres Vergnügens. Der Miswachs als Miswachs ist gar kein Grund wahres Vergnügens. Aber solcher sei eine Folge von einer anhaltenden Dürre, oder von alzuvielem Regen: so ist in demselben ein Materiale: und dieses nebst der darauf folgenden Begierde der vom Miswachs betrofnen

Leu=

Leute nach anderweitiger Versorgung mit Nahrungsmitteln ist das Materiale und reelle dabei, welches andern eigentlich die Bequemlichkeit verschaft, ihren Vorrath anzubringen. Aber trokne und feuchte Witterung an sich sind Gründe wahres Vergnügens. Sünde und Laster bringen, so fern sie Sünde und Laster sind, nicht das geringste Gute und daher auch kein wahres Vergnügen hervor. Aber Gott wird durch seine Volkommenheiten bestimt, der Sünde zu steuren. Und das ist ein Grund wahres Vergnügens.

§. 15.

Ich trage Bedenken, die Entschuldigungen und die Hofnungen auf Nachsicht bei meinen Lesern zu wiederholen, mit welchen ich diese Untersuchung angefangen habe. Es ist dieselbe bereits zu sehr wider meinen Willen angewachsen, als daß ich die Gründe, aus welchen ich solche Nachsicht zu verdienen glaube, ausführen dürfte. Und wenn auch die Sache der Realität und Negation damit noch gar nicht völlig aufgeklärt seyn solte; so schmeichle ich mir gleichwohl, nicht ganz etwas unnützes gesagt zu haben. Lasset uns die davon entwickelten Begriffe bei den Gegenständen des menschlichen Verstandes anwenden, bei welchen solche vornehmlich ihren Gebrauch finden! Gott hat alle Realitäten: er hat sie alle im höch-

sten Grade: und in ihm sind gar keine Verneinungen. Also ist in Gott alles, was ein Grund wahres Vergnügens ist: und dieses alles im höchsten Grade: und nichts, das sich als ein Grund zu Misvergnügen verhält. Also aber hängt mit dem Begriffe des allervolkommensten Wesens sogleich der Begrif des allerseligsten und allerglükseligsten und durch und durch glükseligsten Wesens zusammen: und weit klärer zusammen, als wenn in dem Begriffe einer Realität nichts weiter bestimt ist, als daß solches eine wahrhaftig bejahende Bestimmung ist: und also auch derjenige Begrif weit klärer zusammen, unter welchem sich uns die Erneurung zum Ebenbilde Gottes als verlangenswürdig darstelt. Gott ist durch nichts anders als das Verlangen, Realitäten ausser sich zu wirken bewogen worden, die Welt zu erschaffen. Folglich durch nichts anders als das Verlangen, Vergnügen ausser sich zu wirken, und sein Vergnügen Dingen ausser sich mitzutheilen. Also aber wird noch deutlicher als es vorhin war, daß Gott aus höchster Gütigkeit die Welt erschaffen hat, und daß die eines Vergnügens fähigen Geschöpfe der eigentliche Mittelpunkt der Schöpfung sind. Die beste Welt ist die volkomenste Welt, und das ist, diejenige, in welcher so viele, so vielerlei, und so grosse Realitäten beisammen sind, als nur in einer Welt beisammen seyn können.

Mit

Mit Hülfe meines Begrifs von einer Realität erhalten die Beschaffenheiten und die Gründe der besten Welt wichtige Aufklärungen. Die beste Welt ist also diejenige, in welcher so viele, so vielerlei, und so grosse Gründe wahres Vergnügens beisammen sind, als nur in einer Welt beisammen seyn können: mithin auch so viele und so vielerlei eines Vergnügens fähige Dinge, als nur in einer Welt seyn konten. Die beste Welt ist diejenige, in welcher so weniges und so kleines Misvergnügen ist, als nur in einer Welt seyn konte. Die beste Welt ist also der volkommenste Spiegel der Gütigkeiten Gottes: und wer urtheilt, daß Gott nicht die beste Welt erschaffen hat, der urtheilt, daß Gott nicht soviel, so vielerlei, und so grosses Vergnügen ausser sich gewirkt habe, als er wirken konte. Ich überlasse es meinen Lesern über diese Seite der besten Welt selbst nachzudenken. Ich schränke mich auf eine sich dabei darstellende Betrachtung ein. Erforderte die Regel der besten Welt so viele und so vielerlei eines Vergnügens fähige Geschöpfe, als nur in einer Welt seyn konten: so erforderte dieselbe so viele und so viele Arten von empfindenden Geschöpfen, als nur beisammen seyn konten. Den Thieren wiederfährt mit ihrem Daseyn sowohl eine Wohlthat, als den Menschen und Geistern. Also müssen wir in der besten Welt so viele Arten und Ordnungen von

Thieren und Geistern antreffen, als nur in einer Welt beisammen seyn konten. Und damit erhält der Gedanke eine neue Stärke, welchen Herr Reimarus in seinen vornehmsten Warheiten der natürlichen Religion wohl ausgeführt hat: der Gedanke, daß die Thiere sowohl ein Zweck der Schöpfung sind, als die Menschen, und daß es daher ein Unverstand ist, wenn wir die Nüzlichkeit derselben blos in Beziehung auf den Menschen beurtheilen. Gesezt, daß die Raupe und die Heuschrecke den Menschen zu ganz keinem Vergnügen dienen; so entsteht doch in der Natur überhaupt mehr Vergnügen, wenn die Raupe und die Heuschrecke eine Stelle in derselben erhält, da solche als empfindende Geschöpfe Vergnügen empfangen, das, wenn sie weggeblieben wären, zugleich aus der Welt weggeblieben wäre. Lasset uns auf dem angefangnen Wege fortfahren! Der Einfluß Gottes in der natürlichen Mitwirkung schränkt sich allein auf alles Reelle in den Veränderungen und Handlungen der Dinge in der Welt ein; also blos auf dasjenige in denselben, was ein Grund wahres Vergnügens ist. Also erhellet mit Beihülfe der abgehandelten Begriffe, daß derselbe der allergütigste Einfluß ist. Nach dem gewöhnlichen Begriffe leitet uns diese Einschränkung blos dahin, daß es der allerheiligste Einfluß ist: und das ist, zu einer Volkommenheit desselben, welche mehr

für

für unsern Verstand und weniger für unsre Dankbarkeit ist. Gott läßt das Böse in der Welt zu, weil er es nicht hindern könte, ohne zugleich mehreres und grösseres Gute in der Welt zu hindern. Also läßt er dasselbe zu, weil er es nicht hindern könte, ohne zugleich mehreres und grösseres Vergnügen in der Welt zu hindern. Also aber ist auch die Zulassung des Bösen in der Welt die allergütigste Zulassung: und die ganze Regierung Gottes in der Welt verherrlichet den liebreichsten Vater der Welt, der in allem das Vergnügen seiner Geschöpfe zum Augenmerk hat, der alles dahin richtet, damit seinen eines Bewustseyns ihres Daseyns fähigen Geschöpfen mit ihrem Daseyn eine Wohlthat widerführe. Endlich aber und vornehmlich die Regel, vervolkomme dich, ist die Grundregel aller menschlichen Handlungen: und alle natürliche und geoffenbarte Gesetze stellen Mittel zur Volkonmenheit des Menschen vor. Mit Beihülfe meiner Begriffe von einer Realität oder Volkommenheit breitet sich auch über diesen Grundsatz der ganzen Moral ein erfreuliches Licht aus. Die Regel, vervolkomme dich, hat nun keinen andern Sinn, als handle zu deinem wahrem Vergnügen: und damit wird dieselbe nicht nur charakteristischer; sondern es wird auch augenscheinlicher, daß dieselbe die Grundregel aller menschlichen Handlungen ist: indem noch augenscheinlicher wird, daß sie eine un-

mit-

mittelbare Folge von der Natur des Begehrungsvermögens ist. Sämtliche Gesetze Gottes sind zur Volkommenheit gerichtet: das hat nun den Sinn, sie schreiben lauter Mittel zu wahrem Vergnügen vor. Aber unter diesem Begriffe wird es noch augenscheinlicher, daß wir sämtliche Gesetze Gottes als Wohlthaten zu betrachten haben, und die Beobachtung derselben uns selbst schuldig sind. Und damit wird noch mehr dem schädlichen Vorurtheil gesteuret, daß die Tugend nur dahin gerichtet sei, über unsre Tage in der Welt Finsternis auszubreiten. Tugendhaft seyn, heißt nun nichts anders als nach wahrem Vergnügen streben: und je tugendhafter wir werden, desto vergnügter müssen wir werden. Hiermit hängt noch ein andrer schöner Begrif zusammen. Zur Volkommenheit andrer handeln, das heißt nun nichts anders als zum Vergnügen andrer handeln, nichts anders als eine Quelle von Licht und Freude für seine Mitmenschen werden. Und hiermit kan auch bei der verschiednen Grösse der Pflichten, und bei den Regeln für das rechtmäßige Verfahren bei dem Scheinwiderspruche derselben, noch manches weiter bestimt werden. Diejenige Pflicht ist grösser, welche sich als ein Grund zu mehr oder grösserm wahrem Vergnügen verhält. Man setze mir nicht entgegen, daß der Zusammenhang der Volkommenheit mit der Glückseligkeit vor-

längst

längst hinlänglich erkant und vorgetragen worden ist. Und wenn dieses alles auch wirklich damit gesagt worden ist; so muß es meinen Bestimmungen doch allezeit zu einer Empfehlung gereichen, wenn eben dasselbe damit besser, deutlicher und rührender gesagt wird. Und nur ein Hume kan es für unnütz erklären, das Wesen und die Regeln der menschlichen Glückseligkeit möglichst zu entwickeln. Dieser sonderbare Schriftsteller, der nur soviel abgeschmacktes und unerträgliches über die Religion und Sittenlehre zu sagen scheint, um, wie sich Voltaire über Newtons Auslegung der Offenbarung ausdrückt, das menschliche Geschlecht über seine übrigen ausnehmenden Geistesvorzüge zu trösten, dieser sonderbare Schriftsteller verspottet alle Bemühungen des menschlichen Verstandes um die Sittenlehre. Nach ihm ist von allen Bemühungen der Kunst keine lächerlicher, als welche die Philosophen anwenden, eine künstliche Glückseligkeit hervorzubringen, und den Menschen durch Gesetze der Vernunft und des Nachdenkens glücklich zu machen. Ist es nicht möglich, ohne Vernunft und Nachdenken die Merkmale einer wahren und dauerhaften Volkommenheit zu bestimmen: so fält auch die ganze Sittenlehre hinweg, wenn es lächerlich ist, solche mit Hülfe der Vernunft und des Nachdenkens zu suchen. Und das ist ein herrlicher Dienst, den die Deisten dem

menschlichen Geschlechte zugedacht haben! Noch Eins sei mir erlaubt hinzuzusetzen, oder vielmehr nachdenkenden Lesern blos von Ferne zu zeigen! Ich habe erwiesen, daß das Wesen einer Negation, und folglich auch das Wesen eines Uebels darin besteht, daß es sich als ein Grund zu wahrem Misvergnügen verhält. Nun ist also noch klärer, als vorhin, daß alle Uebel, und mithin auch alle Strafen, erst durch das Misvergnügen, welches sie verursachen, Uebel und Strafen werden. Folglich ist auch klärer, als vorhin, daß es zur Volziehung gewisser Strafen nicht sowohl darauf ankomme, daß gewisse Uebel verhangen werden, als daß Jemande ein gewisses Misvergnügen und ein gewisser Grad desselben zugefügt werde, welches auch durch andre Uebel geschehen kan. Aber nun ist auch klärer, als vorhin, daß der Vertreter, um die von den Menschen verschuldete Strafen zu leiden, gar nicht alle mit denselben verschuldete Uebel leiden unb übernehmen dürfte. Er durfte nur ein so grosses und so zusammengeseztes Misvergnügen empfinden, als alle Menschen wegen aller Sünden dieses Lebens zusammengenommen zu empfinden verschuldet hatten. Und das war binnen einem gewissen Zeitraume, bei einigen Uebeln, unter übernatürlicher Erhöhung der Empfindungen des Vertreters möglich. Ich bringe nicht Ein Wort bei für

die grosse Erheblichkeit dieser Anmerkung zur Auflösung verschiedner Schwierigkeiten im Erlösungswerke. Theologische Leser übersehn solche ohne mich: und andre wil ich mit einer weitern Ausführung verschonen.

III.

Beweis, daß die Verhältnisse der Dinge weder Volkommenheiten noch Unvolkommenheiten der Dinge sind.

§. 1.

Wenn ein jedes mögliches Ding entweder eine Realität oder Negation ist: so ist es entschieden, daß ein jedes Verhältnis eines Dinges auch eines oder das andre ist. Denn die Verhältnisse der Dinge sind auch Dinge. Aber ist es wohl noch eine Frage, ob ein jedes mögliche Ding entweder eine Realität oder Negation ist? Eine Realität und eine Negation seyn, sind einander entgegengesezte Prädikate: und es gehört zu den königlichen Gesetzen der Ontologie daß von einander entgegengesezten Prädikaten jedem möglichem Dinge eines zukömt. Die Frage, welche ich mir hier zu untersuchen vorgesezt habe, scheint also sogleich mit Hülfe eines einzigen ontologischen Grund-

Staatliche Bibliothek Bamberg

satzes entschieden zu seyn. Allein wenn sie damit wirklich entschieden ist: so haben wir Ursach, wegen mancher erheblichen Wahrheiten besorgt zu werden. Es ist ohnläugbar eine der erheblichsten Wahrheiten, daß Gott als das allergenugsamste Wesen mit der Schöpfung der Welt keinen Zuwachs an Volkommenheiten erhalten hat, und daß er derselben gar nicht zur Vollendung seiner Volkommenheiten bedurfte. Es ist ohnläugbar eine der erheblichsten Wahrheiten, daß Gott auch ohne die Wirklichkeit der Welt alle nur mögliche Realitäten in sich vereinigen würde: indem wiedrigenfals die Welt als eine zur Vollendung des Wesens Gottes nothwendige Sache und also als ein Theil oder wenigstens als eine Folge des Wesens Gottes vorgestelt werden muß. Aber wenn die Verhältnisse der Dinge auch zur Volkommenheit der Dinge etwas beitragen, und also Volkommenheiten der Dinge werden: so hatte Gott nicht alle nur mögliche Volkommenheiten, wenn nicht Dinge ausser ihm waren, gegen welche er Verhältnisse hatte: und so muste er dergleichen hervorbringen, um alle beisammen mögliche Volkommenheiten in sich zu versammeln. Noch mehr, wenn die göttlichen Verhältnisse zu den göttlichen Volkommenheiten gehören: so bekömt Gott alle Augenblicke mehr und neue Volkommenheiten: indem er alle Augenblicke mehr und neue Verhältnisse bekömt.

bekömt. Und wie steht das mit der Ewigkeit und absoluten Nothwendigkeit aller seiner Volkommenheiten zu vereinigen? Aber noch mehr. Unter den Prädikaten Gottes kan es keine wahrhaftig verneinende Prädikate geben. Aber es giebt wahrhaftig verneinende Verhältnisse Gottes. Gott wird von unzähligen Geschöpfen irrig vorgestelt, gehasset, gelästert und beleidigt. Das sind doch Verhältnisse Gottes, und wahrhaftig verneinende Verhältnisse. Man wende mir nicht ein, daß solches blos Verhältnisse der Geschöpfe gegen Gott sind. Sobald ein Ding ein Verhältnis gegen ein anders hat: so hat dieses auch ein sich darauf beziehendes gegenseitiges Verhältnis. Die Verdammten lästern Gott. Damit entsteht bei den Verdammten ein trauriges Verhältnis gegen Gott. Sie werden Schänder der Majestät Gottes. Aber damit erwächst auch ein Gott in Absicht auf die Verdammten zukommendes Prädikat, daß er von denselben gelästert und seine Majestät geschändet wird.

§. 2.

Ich wil aufrichtig anzeigen, wie man diese Schwierigkeiten zu heben versuchen kan, ohne die Verhältnisse Gottes von den Volkommenheiten Gottes auszuschliessen. Zuvörderst könte man überhaupt erinnern, daß die Verhältnisse als äussere Bestimmungen

ein Ding auch nur äusserlich volkomner oder unvolkomner machen: und daß mithin Gott durch die Schöpfung der Welt nur in Ansehung seines äussern Zustandes auf gewisse Weise bestimt worden sei; daß aber solcher auch nach algemeinem Geständnisse bei Gott nicht nothwendig sondern veränderlich ist. Man könte antworten, daß nichts daran gelegen sei, wenn auch Gott durch die Schöpfung der Welt gewisse äussere Volkommenheiten bekommen haben solte, und fortgesezt bekäme, welche er sonst nicht gehabt haben würde. Es sei genug, daß er damit innerlich nichts bekomt, das er nicht auch ohnehin gehabt haben würde. Allein wenn diese Antwort richtig ist: so muß wenigstens der Begrif des allervolkommensten Wesens geändert und dahin eingeschränkt werden, daß solches blos alle beisammen mögliche innere Volkommenheiten hat. Und diese Aenderung dürfte uns in ein Labyrinth von Irrthümern und Streitigkeiten verwickeln, dabei zugleich alle aus den göttlichen Volkommenheiten in Absicht auf seine Rathschlüsse und äussere Handlungen gezogne Schlüsse wo nicht völlig verloren gehn, doch sehr geschwächt werden dürften. Denn wenn diese Antwort richtig ist: so ist doch entschieden, daß Gott auch mit dem Mangel einiger Volkommenheiten und eines ganzen Geschlechts derselben vorgestelt werden könne, und daß er, da doch äussere

und

und innere Volkommenheiten beisammen möglich sind, nicht alle mögliche Volkommenheiten nothwendig hat. Hiernächst kan eine jede von den angezeigten Schwierigkeiten eine besondre Auflösung erhalten. Die erste war, daß wenn die Verhältnisse Gottes zu den Volkommenheiten desselben gehören, er mit Schöpfung der Welt einen Zuwachs an Volkommenheiten bekommen habe. Hierauf kan erwiedert werden, daß Gott auch ohne die Schöpfung der Welt Verhältnisse, und alle diejenigen Verhältnisse gehabt haben würde, welche er gegenwärtig hat. Er würde doch immer die Quelle von allen ausser ihm möglichen Dingen und Welten gewesen seyn, und einen Grund der innern und äussern Möglichkeit derselben in sich gefaßt haben, wenn gleich keine der möglichen Welten durch seine Kraft zur Wirklichkeit gekommen wäre. Also aber würde er auch ohne die Wirklichkeit dieser Welt doch Verhältnisse gegen dieselbe als eine mögliche Welt gehabt haben, wie er gegen alle ausser ihr mögliche Welten hat. Und er würde auf gewisse Weise alle diejenigen Verhältnisse gehabt haben, die er jezt hat: indem er sich doch auch ohne die Wirklichkeit dieser Welt als ein Grund der innern und äussern Möglichkeit aller in derselben wirklichen und möglichen Dinge, Veränderungen, und Verknüpfungen, verhalten haben würde. Allein ich irre sehr, oder diese gan-

ze Vorstellung verändert die Schwierigkeit nicht im geringsten. Es ist doch ein ganz ander Verhältnis, Vater seyn können und wirklich Vater seyn, das Vermögen haben Wohlthaten zu erweisen und wirklich Wohlthäter seyn, das Vermögen gehabt haben Jemanden glüklich zu machen und ihn wirklich glüklich gemacht zu haben. Also aber ist es auch ein ander Verhältnis, eine Welt erschaffen können und eine Welt erschaffen haben, den Grund der Möglichkeit und den Grund der Wirklichkeit einer Welt in sich fassen, der Urheber einer Welt und die Quelle der Möglichkeit einer Welt seyn. Also aber hat Gott mit der Schöpfung doch ohnläugbar wenigstens zu seinen vorigen Verhältnissen gegen dieselbe neue, und, wenn solche Volkommenheiten sind, neue Volkommenheiten bekommen. Und also hätte er ohne die Schöpfung der Welt ohnläugbar doch nicht alle Volkommenheiten gehabt, weil er nicht alle reelle Verhältnisse gehabt haben würde, die er haben konte. Die zweite Schwierigkeit war, daß Gott alle Augenblicke Verhältnisse bekomt, die er vorhin noch nicht hatte. Hierauf kan erwiedert werden, daß alle in der Welt nach und nach wirklich werdende Dinge und Veränderungen als Gegenstände der freien Erkentnis Gottes von Ewigkeit her in Gott gegenwärtig und beschlossen sind: und daß nun, da das Verhältnis

Gottes

Gottes gegen dieselbe doch eigentlich aus seinen Rathschlüssen in Absicht auf dieselbe erwächst, wir auch nicht lehren können, daß seine Verhältnisse dagegen erst in der Zeit, und so wie die beschloßnen Dinge nach einander wirklich werden, entstehen. Man kan darwider einwenden, daß die Verhältnisse Gottes gegen die nach und nach wirklich werdende Welt ewige Verhältnisse gegen dieselbe sind, weil sie weder erst zu der Zeit entstehen, da diese Theile der Welt wirklich werden, noch mit denselben zugleich aufhören. Allein das ist abermals nichts weiter als etwas Staub in die Augen. Gesezt ich beschliesse heute, mich zu verheirathen: habe ich denn von heute an bereits das Verhältnis eines Ehemanns, wenn ich meinen Rathschluß erst nach einigen Monaten ausführe? Oder gesezt ich beschliesse heute einen Traktat zu schreiben: bin ich denn nun bereits von heute an Autor, wenn ich meine Entschliessung erst nach Verlauf eines Jahres ausführe? Man kan mir entgegensetzen, daß dieses bei mir daher komme, weil nicht mit meinem Rathschlusse zugleich die Handlung zur Wirklichkeit des Beschloßnen vorhanden ist; daß es aber in Gott eine andre Bewandnis hat, daß die Anstrengung der göttlichen Macht zur Ausführung seiner Rathschlüsse so ewig ist, als seine Rathschlüsse selbst sind. Allein Niemand kan doch in Abrede seyn, daß die Effekte

von dieser von Ewigkeit her angestrengten göttlichen Kraft erst nach und nach in der Zeit sind. Nun aber entsteht das Verhältnis, welches einer wirkenden Ursache durch ihre Wirkung zuwächst, nicht eher volständig, als bis die Wirkung vorhanden ist. Gesezt daß der Entschluß ein Buch zu schreiben, in mir sogleich mit der beschloßnen Handlung verknüpft ist: so bin ich doch nicht eher Autor des Buchs, als bis dasselbe wirklich vorhanden ist. Lasset es seyn, daß Gott von Ewigkeit beschlossen habe, die Menschen zu erlösen, und daß er auch darzu von Ewigkeit seine Kraft wirklich angestrengt habe; so ist doch die Erlösung erst in der Zeit nach einer langen Reihe vorhergegangner Dinge erfolgt: und nicht eher als nachdem sie erfolgt war, konte von ihm gesagt werden, daß er die Menschen erlöset habe. Die dritte Schwierigkeit war, daß unter den Verhältnissen, welche Gott mit den Dingen und Veränderungen in der Welt empfängt, auch wahrhaftig verneinende Bestimmungen sind. Hierauf kan erwiedert werden, daß es in allen diesen Fällen bei Gott eine ganz andre Bewandnis hat, als bei den Creaturen. Ein Mensch verliert damit wirklich etwas, wenn er verkant, gehaßt, gelästert und beleidigt wird. Aber Gott verliert damit so wenig, als er mit dem Gegentheile empfängt. Alles, was damit in Gott entsteht, ist ein heiliges und gü-

tiges

tiges Misfallen an dem Irrthum, an der übeln Gesinnung, an der Lästerung, und an Uebertretung seiner Gesetze. Aber dieses Misfallen ist eine wahre Realität. Nun scheint mir diese Antwort wirklich genugthuend zu seyn: und ich erkenne in derselben wirklich Wahrheit. Allein dabei bleiben doch unter den Verhältnissen Gottes allezeit unzählige, welche wir nicht Realitäten nennen können, und unzählige, welche möglichen äussern Volkommenheiten Gottes entgegengesezt sind, und also doch allezeit eine mögliche grössere Volkommenheit in dem äussern Zustande Gottes hindern. Wenn ich erweisen kan, daß die sämtlichen Verhältnisse der Dinge weder zu den Volkommenheiten noch Unvolkommenheiten derselben gehören: so wird ohnstreitig diese Schwierigkeit sowohl, als die beiden vorigen, volkommer und gänzlich verschwinden.

§. 3.

Dieser Beweis wird, wenn ich ihn führen kan, auch in der geoffenbarten Gottesgelehrsamkeit seine gute Anwendung finden. Es ist bekant, daß der Unterschied der drei göttlichen Personen in gewissen einer jeden derselben eignen Verhältnissen gegen die übrigen besteht. Sind alle Verhältnisse entweder Realitäten oder Negationen: so müssen wir, da die leztern in Gott gar nicht statt finden, doch einer jeden göttlichen

lichen Person gewisse ihr eigne Realitäten zu eignen. Und wie steht es denn um die volkommenste Einheit des Wesens? Es ist wahr, daß die Verhältnisse, durch welche sich die drei göttlichen Personen von einander unterscheiden, nachdem solche nicht ausser einander sind, nicht einmal eigentliche Verhältnisse sondern blosse Beziehungen (respectus) derselben auf einander sind. Allein auch die Beziehungen der in einem Dinge zu unterscheidenden Dinge auf einander sind doch auch Dinge: und so lange nun jedes mögliche Ding entweder eine Realität oder Negation ist; so lange wird damit in der Sache nichts verändert. Aber wenn wir die Verhältnisse der Dinge unter keines von diesen Geschlechtern zu ordnen haben: so fällt der Anstoß hinweg. Und alsdenn hat auch die Antwort ihren Grund, mit welcher man einen anderweitigen scheinbaren Einwurf gegen die Lehre von der Dreieinigkeit zu widerlegen pflegt: den Einwurf, daß wenn die drei göttlichen Personen in etwas von einander unterschieden sind, solches doch eine Volkommenheit oder Unvolkommenheit seyn müsse, in beiden Fällen aber nicht eine jede derselben dasselbe höchste Wesen habe, welches die andre hat. Wenn der Unterschied derselben blos in gewissen einer jeden derselben eignen Verhältnissen gegen die übrigen besteht, die Verhältnisse aber weder Volkommenheiten noch Unvolkommenheiten

ten sind; so ist der Einwurf beantwortet. Indessen gestehe ich, daß er damit nicht ganz beantwortet ist. Die einer jeden göttlichen Person eignen Verhältnisse erwachsen aus einer jeden göttlichen Person eignen Verhältnishandlungen, kunstmäßig aus den einer jeden eignen persönlichen Handlungen. Aber eine jede Handlung ist allezeit eine innere Bestimmung eines Dinges: und eine jede innere Bestimmung eines Dinges dient ohnläugbar entweder zur Volkommenheit oder zur Unvolkommenheit desselben: und ist mithin ohnläugbar entweder eine Realität oder eine Negation. Mein gegenwärtiger Endzweck erfordert nicht, mich auf diesen Anstoß einzulassen. Es wird doch derselbe allezeit durch den vorhabenden Beweis vermindert werden. Indessen um etwas dagegen zu erwiedern: so gebe ich einem jeden zu erwägen, daß sich doch der Verstand und der Wille in Gott ebenfals durch gewisse einem jeden eigne Handlungen von einander unterscheiden, daß uns aber dieses niemals bewegen wird, den einen für besser oder schlechter in Gott zu halten als den andern, und daß uns dieses durchaus nicht bewegen kan, etwas von dem schönen Grundsatze zurükzunehmen, daß alles in Gott Gott ist.

§. 4.

Ich habe für die Nüzlichkeit der vorhabenden Untersuchung genug geredet. Ich eile dieselbe anzutreten.

Allein

Allein solte ich mich nicht mit den Begriffen von einer Realität und Negation, welche ich in dem vorigen Aufsatze behauptet habe, von der Möglichkeit die Verhältnisse der Dinge von den Realitäten und Negationen derselben völlig abzusondern, viel weiter entfernt haben, als man sich nach den gemeinen Begriffen davon entfernt? Ich habe behauptet, daß alles dasjenige, was nicht nur ein Grund, sondern auch alles dasjenige, was eine Folge von einer Realität oder Negation ist, selbst dergleichen ist. Und sind denn nicht ohnläugbar die Verhältnisse der Dinge Folgen von innern Bestimmungen der Dinge selbst oder andrer Dinge, welche allezeit entweder Realitäten oder Negationen sind? Das Verhältnis eines Vaters ist eine Folge der Zeugung; die Handlung der Zeugung aber ist ohnstreitig, wenn sie sonderlich gesezmäßig geschieht, eine reelle Bestimmung und mithin eine Realität in dem Zeugenden. Also aber muß das Verhältnis eines Vaters, welches daraus erwächst, gleichfals dergleichen seyn. Das Verhältnis eines Mörders ist die Folge einer Mordthat. Eine Mordthat ist ohnleugbar eine wahrhaftig verneinende Bestimmung, mithin eine Negation in dem Thäter. Also aber ist das Verhältnis Mörder, welches daraus entspringt, eben dergleichen. Jedoch alles dieses hängt auch mit den gemeinen Begrif von einer Realität und Negation zusammen. Ich habe hiernächst vor-

nehm-

nehmlich zu erweisen gesucht, daß alles dasjenige eine Realität ist, was sich als ein Grund wahres Vergnügens, und eine Negation, was sich als ein Grund vom Gegentheil verhält. Allein sind denn nicht augenscheinlich die Verhältnisse Gründe des einen oder des andern? Gott ist der Urheber der Welt; und das ist ein Verhältnis Gottes. Wer kan zweifeln, daß dieses Verhältnis eine Quelle wahres Vergnügens in Gott und ausser Gott ist? Gott wird von unzähligen Menschen und andern sündigen Geistern verunehrt: und das ist auch ein Verhältnis Gottes. Wer kan zweifeln, daß solches eine Quelle wahres Misvergnügens in Gott und ausser Gott ist? Ehre und Vertrauen bei andern Menschen ist ein Verhältnis, und Verachtung und Mistrauen andrer gegen uns sind eben dergleichen. Aber augenscheinlich ist das erstere ein Grund zu vielem und grossem wahren Vergnügen; das andre aber eine Ursache vieles und grossen wahren Misvergnügens. Armuth und Reichthum sind Verhältnisse, indem solche nicht anders als in Beziehung auf gewisse Dinge ausser uns vorgestelt werden können. Aber wer wird leugnen, daß das erstere vieles wahre Misvergnügen, und das andre vieles wahre Vergnügen zu Folgen hat? Noch eins! Ordnung und Unordnung sind nichts anders als Verhältnisse: indem die Begriffe derselben nicht anders als aus der

Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit in der Verbindung mehrerer Dinge mit einander erwachsen. Aber wie viel wahres Vergnügen bringt die Ordnung, und wie viel wahres Misvergnügen bringt die Unordnung hervor? Der Anschein ist also volkommen wider mich, daß es nach meinen Begriffe von einer Realität und Negation möglich seyn solte, von den Verhältnissen der Dinge zu behaupten, daß solche weder eines noch das andre sind. Und gleichwohl getraue ich mir, solches ohne Zurüknehmung derselben zu behaupten. Ich wünsche, daß es zur Zufriedenheit meiner Leser geschehen möge.

§. 5.

Ehe ich meinen Beweis führe, wird nicht undienlich seyn zu bemerken, daß es den algemeinen Begriffen wirklich gemäß ist, die Verhältnisse der Dinge bei der Frage von der Volkommenheit und Unvolkommenheit derselben in keine Betrachtung zu ziehen. Es ist allen Begriffen gemäß, daß ein Goldstück immer denselbigen Werth hat, es liege solches an der Erde, oder es werde sorgfältig in einem Spinde aufbehalten, und daß ein Edelgestein immer denselbigen Werth hat, er sei in Gold oder in Silber gefaßt: und daß ein Mensch immer denselbigen Werth hat, er sei mit einem feinen oder groben Kleide bedekt. Ist es aber allen

allen Begriffen gemäß, bei Bestimmung des Werthes der Dinge die Verhältnisse derselben völlig zu übersehn: so müssen die Gründe, nach welchen solche dabei auch übersehn werden müssen, nicht sogar verstekt liegen, daß uns die Entdeckung derselben Mühe verursachen müste. Und wenn auch die Begriffe der Menschen darüber nicht so übereinstimmig seyn solten, daß nicht zuweilen bei der Schätzung der Dinge auch auf Verhältnisse derselben gesehn werden solte; so würde doch daraus nichts weiter folgen, als daß die Gründe solche dabei völlig auszuschliessen, nicht ganz augenscheinlich seyn müssen. Ich glaube erweisen zu können, daß, wenn uns Verhältnisse der Dinge als Realitäten oder Negationen in denselben erscheinen, solches blos daher komme, weil gewisse innere Bestimmungen der Dinge, aus welchen dieselben erwachsen, Realitäten oder Negationen in den Dingen sind; daß aber die Verhältnisse eben daher, weil sie doch selbst keine innere Bestimmungen der Dinge werden, auch niemals wirklich Realitäten oder Negationen in den Dingen werden. Ich werde also zweierlei zu erweisen haben: 1) daß die Verhältnisse allezeit Folgen aus innern Bestimmungen der Dinge sind und 2) daß sie blos als Realitäten und Negationen erscheinen, so fern die innern Bestimmungen der Dinge dergleichen sind, aus welchen sie folgen.

§. 6.

Der erste Beweis erfordert weniger, als der andre. Wir können uns kein Ding mit blossen Verhältnissen gedenken: ob wir uns gleich gar wohl Dinge ohne alles Verhältnis gedenken können. Die blos möglichen Dinge haben eigentlich und genau genommen gar kein Verhältnis. Also ist denn aber klar, daß wir uns in einem jeden Dinge, dem wir Verhältnisse beilegen sollen, vorher innere Bestimmungen vorzustellen haben. Jedoch näher zur Sache! Die Verhältnisse sind Prädikate, welche nicht in den Dingen vorgestelt werden können, ohne an etwas ausser denselben zu gedenken. Ich werde wohl unten zeigen, daß dieses nicht eine wahre Definition derselben ist; aber es ist doch dieses eine wirkliche Beschaffenheit aller Verhältnisse. Wir müssen also allezeit wenigstens zwei ausser einander seiende Dinge vor uns haben, wenn wir uns ein Verhältnis gedenken sollen. Und nun wie gelangen wir zu der Vorstellung eines Verhältnisses von einem Dinge gegen das andre? Ich irre sehr, oder es geschieht solches auf nicht mehr als dreierlei Weise. Entweder wir halten eine Beschaffenheit oder Grösse eines Dinges in Gedanken gegen eine Beschaffenheit oder Grösse eines andern; oder wir nehmen bei einem Dinge eine Handlung in Beziehung auf das andre wahr; oder es kömt demselben das Vermögen

gen zu dergleichen Handlung zu. Gott ist das höchste Wesen: das ist ein Verhältnis Gottes. Aber zu diesem Prädikat gelangen wir, indem wir die Volkommenheiten Gottes mit den Volkommenheiten in allen übrigen Dingen vergleichen, und nun einen unendlichen Vorzug Gottes in Ansehung derselben vor allen übrigen Dingen gewahr werden: folglich indem wir die Beschaffenheit und Grösse Gottes in Gedanken gegen die Beschaffenheit und Grösse aller übrigen Dinge halten. Ein Mensch ist würdiger, geschikter, nüzlicher als der andre. Das sind Verhältnisse von ihm aber offenbar Prädikate, welche durch Vergleichung seiner Beschaffenheit und Grösse mit der Beschaffenheit und Grösse eines andern erkant werden: und also Verhältnisse der ersten Art. Und hieher gehören alle Verhältnisse der neben und nach einander seienden Dinge, mithin alle Verhältnisse des Orts und der Zeit. Denn solche entstehn, wenn wir die Wirklichkeit eines Dinges gegen die Wirklichkeit andrer halten, und nun wahrnehmen, daß ihnen solche zugleich oder nicht zugleich zukomme. Gott ist der oberste Regierer und Beherrscher der Welt. Das ist ein Verhältnis Gottes: und ein Prädikat, das aus den Handlungen der Schöpfung und Vorsehung fließt. Ein Mensch ist ein Freund oder Widerwärtiger des andern. Das sind Verhältnisse: und das sind Prädikate, welche

in gewissen innern oder äussern Handlungen eines Menschen gegen den andern gegründet sind. Geehrt oder verachtet seyn ist ein Verhältnis: und das ist ein Prädikat, welches aus den Urtheilen andrer von unserm Werthe und folglich aus Handlungen andrer in Beziehung auf uns erwächst. Die Verhältnisse eines Vaters, Sohns, Lehrers, Zuhörers u. s. w. sind offenbar Folgen von Handlungen: und also Verhältnisse der andern Art. Arm oder reich seyn heißt Mangel oder Ueberfluß an denjenigen Dingen haben, welche zur Erhaltung und Bequemlichkeit des Lebens dienen. Das aber heißt nichts anders als ein natürliches oder moralisches Vermögen zu denjenigen Handlungen haben, durch welche das Leben erhalten und angenehmer wird. Die Begriffe von einem Regenten und von einem Unterthanen sind Begriffe von Verhältnissen. Aber einen Regenten nennen wir denjenigen, der das Recht und die Macht hat, über ein gemeines Wesen zu gebieten, folglich ein natürliches und moralisches Vermögen zu gewissen Handlungen hat. Und einen Unterthanen nennen wir denjenigen, der die Verbindlichkeit hat einem andern zu gehorchen: und das ist wieder ein moralisches Vermögen zu gewissen Handlungen. Dis sind also Exempel von Verhältnissen der dritten Art. Nun steht leicht zu zeigen, daß alle Arten von Verhältnissen Folgen aus innern Be-

stim-

stimmungen der Dinge sind. Bei den Verhältnissen der ersten Art ist es augenscheinlich. Solche sind Folgen von der Beschaffenheit und Grösse eines Dinges: und werden erkant, wenn man dieselben gegen die Beschaffenheit oder Grösse eines andern hält. Aber Beschaffenheiten und Grössen sind innere Bestimmungen der Dinge. Allein es ist auch nicht viel nöthig, eben dasselbe bei den Verhältnissen der zweiten und dritten Art zu zeigen. Die erstern sind diejenigen, welche aus Handlungen, und die andern, welche aus dem Vermögen zu gewissen Handlungen fliessen. Nun sind aber alle Handlungen der Dinge sowohl als die Vermögen der Dinge innere Bestimmungen derselben. Denn eine Handlung geschieht durch die Bestimmung der Kraft eines Dinges zur Wirklichkeit von etwas. Wie aber die Kraft eines Dinges etwas in dem Dinge, mithin ein innerliches Prädikat desselben ist: also hat es auch mit einer jeden Bestimmung, oder wenn wir einmal das Wort brauchen dürfen, mit einer jeden Modification seiner Kraft dieselbe Bewandnis. Der einzige Anstoß, welcher sich hierbei darstellen kan, ist folgender: Bei einem Verhältnis, das eine Folge einer Handlung oder des Vermögens zu einer Handlung ist, dergleichen allezeit einem Dinge nur in Beziehung auf ein anders zukommen kan, kan es scheinen, daß bereits die Handlung und das Vermögen zu sol-

cher Handlung etwas relatives in einem Dinge sei. Allein wir haben nicht beziehende Bestimmungen und Verhältnisse eines Dinges mit einander zu verwechseln. Auch unter den innern Bestimmungen eines Dinges kan es beziehende geben, das ist solche, die einem Dinge in Absicht auf andre zukommen. Die Verhältnisse aber sind nicht nur beziehende, sondern zugleich äussere Bestimmungen, welche gar nicht etwas in dem Dinge selbst enthaltnes vorstellen. Also sind das Recht Geseze zu geben, und die Handlung der Gesezgebung wohl allezeit beziehende Bestimmungen, die Gott und andern Oberherren in Absicht auf andre freie Wesen und deren Handlungen zukommen. Aber es sind und bleiben doch an sich innere Bestimmungen: indem sie doch etwas in Gott und in einem Oberherrn wirklich anzutreffendes vorstellen. Der Begrif von einem Gesezgeber dagegen ist ein Begrif von einem Verhältnisse. Denn es stelt derselbe eine beziehende Bestimmung vor, die zugleich gar nicht etwas in dem Dinge, sondern blos eine Folge von etwas in dem Dinge ist. Jedoch davon sogleich ein mehreres. Ich habe zu dem ersten Satze meines Beweises, daß alle Verhältnisse Folgen aus innern Bestimmungen der Dinge sind, zwo kleine Erinnerungen hinzuzuthun. Die erste ist: daß die Verhältnisse nicht immer unmittelbare Folgen der innern Bestimmungen seyn dürfen. Ein Verhältnis kan

zunächst

zunächst eine Folge eines andern Verhältnisses seyn, z. E. das Verhältnis Oberherr von dem Verhältnisse Regent, das Verhältnis eines Beleidigten von dem Verhältnisse eines Beschimpften. Allein wenn die Reihe auch noch so lang seyn solte: so wird sie doch allezeit bei einer innern Bestimmung anfangen. Die andre ist, daß einerlei Verhältnis zu mehr als einer Art derselben zugleich gehören, und folglich von vermischter oder zusammengesezter Beschaffenheit seyn kan. So erwächst z. E. das Verhältnis eines Vorgesezten nicht blos aus dem ihm zukommenden moralischen Vermögen einen andern zu regieren, sondern auch wenn ich sein habendes Recht mit der Verbindlichkeit des andern, und also eine Beschaffenheit von ihm mit der Beschaffenheit eines andern vergleiche.

§. 7.

Ich trete meinen zweiten und vornehmsten Beweis an, daß die Verhältnisse blos als Realitäten und Negationen erscheinen, weil oder so fern sie Folgen von innern Bestimmungen sind, welche dergleichen sind Um dieses recht volständig einzusehen: so lasset uns dreierlei aus einander setzen: 1) daß ein Verhältnis nie etwas in einem Dinge wirkliches ist und vorstelt; 2) daß ein Ding mit einem Verhältnisse nie etwas

bekömt oder verliert, das es nicht bereits vorhin durch eine innere Bestimmung bekommen oder verloren hat; und 3) daß daher ein Ding durch seine Verhältnisse weder volkomner noch unvolkomner werde, als es vorhin durch seine innern Bestimmungen war: und daß es uns blos so scheint, als ob es dadurch volkomner oder unvolkomner werde, sofern die Verhältnisse mit innern Volkommenheiten oder Unvolkommenheiten der Dinge zusammenhängen. Wenn ich mir zutrauen kan, diese drei Punkte mit einer hinlänglichen Evidenz zu versehen: so kan ich mir auch zutrauen, die Frage, welche ich hier untersuche, unwiderleglich zum Nachtheil der Verhältnisse zu entscheiden. Der erste ist, daß ein Verhältnis nie etwas in einem Dinge wirkliches ist, sondern blos dergleichen zu seyn scheint, weil und so fern es eine Folge von einer innern Bestimmung ist, welche allezeit etwas in einem Dinge wirkliches ist. Hierüber habe ich keinen Widerspruch zu besorgen, da die Weltweisen einstimmig die Verhältnisse als äussere Bestimmungen der Dinge von den innern absondern. Denn da eine innere Bestimmung eines Dinges etwas in dem Dinge ist: so ist folglich ein Verhältnis nie etwas in einem Dinge. Allein es steht durch Induktion sämtlicher möglicher Arten von Verhältnissen zu zeigen, daß die Weltweisen auch Recht haben, dieselben von den innern Bestimmun-

gen der Dinge dergestalt abzusondern. Cajus ist gelehrter als Sempronius. Das ist ein Verhältnis der ersten Art, zu dessen Vorstellung wir gelangen, wenn wir die Gelehrsamkeit und mithin eine Beschaffenheit des Cajus mit der Gelehrsamkeit und das ist einer Beschaffenheit im Sempronius vergleichen. Die Gelehrsamkeit des Cajus und der Grad seiner Gelehrsamkeit ist nun etwas in ihm wirkliches; aber der ihm daher vor dem Sempronius zukommende Vorzug ist offenbar entweder mit dem Grade seiner Gelehrsamkeit einerlei, oder gar nichts in ihm wirkliches, sondern blos ein Begrif, der sich uns bei Vergleichung derselben mit der Gelehrsamkeit des Sempronius darstelt. Petrus war ein Jünger Christi. Das ist ein Verhältnis der andern Art. Denn es erwuchs aus Handlungen, welche Petro in Beziehung auf Christum zukamen. Nun waren diese Handlungen etwas in ihm wirkliches. Aber damit daß er ein Jünger Christi war, werden entweder blos diese Handlungen von ihm ausgedrükt, oder es wird damit gar nichts in ihm wirkliches vorgestelt. Karl der Zwölfte war König von Schweden. Das war ein Verhältnis der dritten Art. Denn es erwächst aus dem ihm zukommenden natürlichen und moralischen Vermögen über die Einwohner von Schweden zu gebieten. Nun war wohl dieses Vermögen etwas in ihm wirkliches. Aber

mit dem Verhältnis daß er König war, wird entweder blos eben dis ihm zukommende Vermögen vorgestelt, oder es wird gar nichts in ihm wirkliches vorgestelt. Ich trage billig Bedenken, meinen Lesern mit mehr Beispielen beschwerlich zu werden. Es ist augenscheinlich, daß wir mit allen Begriffen und Worten, welche Verhältnisse vorstellen, entweder blos gewisse innere Bestimmungen, welche Gründe der Verhältnisse sind, oder gar nichts in den Dingen wirkliches vorstellen. Und so ist entschieden, daß die Verhältnisse weder zum Wesen noch zur Wirklichkeit eines Dinges gehören. Denn alle innere Bestimmungen der Dinge gehören zu einem von beiden: und alle zu einem von beiden gehörige Bestimmungen eines Dinges sind innere Bestimmungen eines Dinges. Aber also ist denn auch entschieden, daß wir uns ein jedes Ding volständig gedenken können, ohne an ein einziges Verhältnis desselben zu denken. Ich kan mir einen Menschen volständig nach seiner ganzen Beschaffenheit und Grösse denken, ohne mir seinen Ort und Alter, und ohne ihn mir als ein Geschöpf, als Sohn, als Wohlthäter, als Vorgesezten u. s. w. zu gedenken. Denn ich kan mir doch alle die innern Bestimmungen in demselben, aus welchen diese Verhältnisse folgen, ohne Beihülfe derselben gedenken. Und wenn ich mir einen Menschen mit allem, was in ihm möglich und

wirklich ist, das ist, mit allen seinen innern Bestimmungen gedenke: so gedenke ich mir ihn gewiß volständig. Sol ich sagen, was sich mir hierbei darstelt: so ist es dieses, daß die Verhältnisse der Dinge in der menschlichen Erkentnis nichts weiter als Hülfsmittel die Vorstellung gewisser innerer Bestimmungen derselben zu erleichtern und zu verkürzen sind: und daß alle dieselben bezeichnenden Worte in die Sprache der Menschen ohne Nachtheil der wirklichen Erkentnis der Menschen von den Dingen fehlen könten. Titius ist ein wohlhabender Mann. Das ist ein Verhältnis vom Titius. Aber mit demselben wird, wie wir oben gezeigt haben, nichts anders vorgestelt, als daß er ein natürliches Vermögen zu den Handlungen hat, welche das Leben erhalten und angenehm machen, und daß er dieses Vermögen daher hat, weil ihm das Vermögen zukomt, Dinge ausser sich zu nutzen, welche zur Erhaltung und Bequemlichkeit des Lebens dienen. Dieses alles wird uns damit nur kurz zusammengefaßt, wenn geurtheilt wird, daß Titius ein wohlhabender Mann sei. Sempronius ist bestohlen worden. Das ist ein Verhältnis vom Sempronius. Aber damit wird vorgestelt, daß Sempronius des natürlichen Vermögens ermangelt, gewisse Dinge ferner zu seinem Nutzen und Vergnügen anzuwenden, welche er vorhin darzu anwenden konte, und daß ein

böser

böser Mensch ihn unrechtmäßiger Weise dieses Vermögens beraubt hat. Das sind innere Bestimmungen vom Sempronius und dem Diebe, welche kurz zusammengefaßt werden, wenn geurtheilt wird, daß Sempronius bestohlen worden sei. Also erkenne ich denn nichts vom Titius mit dem Verhältnisse, daß er ein wohlhabender Mann sei, und vom Sempronius mit dem Verhältnisse, daß er bestohlen worden sei, das ich nicht auch ohne Beihülfe dieses Verhältnisses, von einem jeden erkennen könte und erkennen würde. Also könten die Begriffe und Worte, welche diese Verhältnisse vorstellen, in der Erkentnis und Sprache fehlen, ohne daß etwas in meiner Erkentnis vom Titius oder Sempronius nothwendig fehlen müste. Das einzige Verdienst dieser Begriffe und Worte besteht darin, daß ich mit Hülfe derselben mir etwas kurz vorstelle und ausdrücke, was ich ohne dieselben sonst weitläuftiger vorstellen und ausdrücken müste. Das bleibt immer ein Verdienst, und ein hinreichender Grund für den Werth der Verhältnisse in der Erkentnis und Sprache der Menschen. Aber es hat doch dabei sein Bewenden, daß wir mit den Verhältnissen der Dinge nichts neues von den Dingen erkennen, und daß sie nichts in denselben wirkliches von den innern Bestimmungen, aus welchen sie fliessen, verschiednes vorstellen. Entweder sie stellen gar nichts

in

in dem Dinge vor, von welchem sie prädicirt werden, sondern etwas, das ganz ausser ihm ist; oder sie stellen blos etwas wieder vor, das bereits unter den innern Bestimmungen des Dinges vorgestelt ward. Das Ding A ist dem Dinge B ähnlich. Das ist ein Verhältnis von dem Dinge A. Allein damit wird entweder vorgestelt, daß eine gewisse Beschaffenheit des Dinges A auch in dem Dinge B ist: und so wird augenscheinlich gar nichts von dem Dinge A sondern etwas von B ausser dem A vorgestelt. Oder ich gelange zu dieser Vorstellung, indem ich mir eine Beschaffenheit in A und eben dieselbe auch in B gedenke: und so stelle ich mir denn wohl wirklich damit etwas in A vor, aber nichts, das ich mir nicht bereits mit und unter den innern Bestimmungen desselben vorgestelt hatte. Sem war ein Sohn des Noah. Das ist ein Verhältnis vom Sem. Aber damit gedenke ich mir entweder, daß Sem vom Noah gezeuget worden: und in diesem Falle gedenke ich mir eigentlich gar nichts vom Sem, sondern etwas ausser ihm, nehmlich die vom Noah verrichtete Handlung seiner Zeugung. Oder ich verbinde damit den Begrif, daß Sem seine Wirklichkeit auf eine solche Art hatte, daß mit derselben Rechte und Pflichten eines Sohns in Ansehung des Noah zusammenhingen: und in diesem Falle stelle ich mir damit nun wohl etwas wirkliches in dem Sem,

aber

aber auch wirklich innere Bestimmungen desselben vor. Kurz die Verhältnisse der Dinge sind wohl logisch genommen allerdings Prädikate der Dinge: indem damit allezeit etwas von dem Dinge bejaht oder verneint wird. Aber sie sind nicht auf diese Weise Prädikate der Dinge, daß damit wirklich etwas von den Dingen vorgestelt wird. Sie gehören weder zur Möglichkeit noch zur Wirklichkeit der Dinge. Und daher könten wir, wenn die Benennung bequem wäre, lehren, daß sie zwar logische, aber nicht physische und metaphysische Prädikate der Dinge seyn. Und dieses leitet mich zu einer nöthigen Berichtigung in der Definition eines Verhältnisses. Die gewöhnlichen Erklärungen sind, daß eine innere Bestimmung eine jede solche ist, welche einem Dinge an sich betrachtet zukomt, und das ist, die in ihm vorgestelt werden kan, ohne dabei an etwas ausser dem Dinge zu gedenken; und daß dagegen eine äussere Bestimmung oder ein Verhältnis eine jede solche Bestimmung eines Dinges ist, welche demselben in Beziehung auf etwas ausser ihm zukömt. Allein wenn diese Erklärungen richtig seyn solten: so würden unzählige innere Bestimmungen der Dinge aufhören dergleichen zu seyn. Denn so würden alle sich auf etwas ausser einem Dinge beziehende Handlungen, Vermögen und Beschaffenheiten eines Dinges Verhältnisse werden: und wir haben be-

reits

reits oben gesehn, daß solche mit der darin enthaltnen Beziehung nicht aufhören innere Bestimmungen der Dinge zu seyn. Genauer müssen die Erklärungen also abgefaßt werden, daß ein inneres Prädikat eines Dinges jedes ist, womit etwas in einem Dinge, und das ist, etwas zur Möglichkeit oder Wirklichkeit eines Dinges gehöriges vorgestelt wird; ein äusseres Prädikat oder Verhältnis eines Dinges aber jedes ist, das kein inneres ist.

§. 8.

Der zweite Punkt, welchen ich zu erweisen versprochen habe, ist dieser, daß ein Ding mit Verhältnissen nichts bekömt oder verliert, das es nicht bereits vorhin bekommen oder verloren hat. Dieser Satz ist eine nothwendige Folge des vorigen, und daher keines weitläuftigen Beweises bedürftig. Wird mit einem Verhältnisse entweder gar nichts in einem Dinge wirkliches vorgestelt, oder nur eine innere Bestimmung desselben wieder vorgestelt: so ist klar, daß in dem ersten Falle mit einem Verhältnisse gar nichts; in dem andern aber nichts von demselben wahrhaftig bejaht oder verneint wird, das nicht bereits mit einer innern Bestimmung von demselben wahrhaftig bejaht oder verneint worden ist. Sind die Verhältnisse Begriffe und Worte, welche an sich ohne Nachtheil unsrer Erkentnis von den Dingen in unsrer Erkentnis

und Sprache mangeln könten: so ist erwiesen, daß die Verhältnisse weder Dinge vergrössern noch vermindern, und daß wir mit den Verhältnissen nichts von den Dingen wissenswürdiges erkennen und ausdrücken müssen, das wir nicht vorhin von denselben erkanten und ausdrücken konten. Und so stelt sich uns auch die Sache dar, wenn wir sie in einzelnen Fällen betrachten. Die Verhältnisse eines Königs und eines Sklaven erwachsen aus innern Bestimmungen: das erste aus dem natürlichen und moralischen Vermögen über ein gemeines Wesen zu gebieten, und das andre aus der Verbindlichkeit seine sämtlichen Kräfte nach dem Willen eines andern anzuwenden. Mit dem natürlichen und moralischen Vermögen über ein gemeines Wesen zu gebieten bekömt ein Mensch wahrhaftig etwas: und das ist folglich eine Realität. Aber mit dem Verhältnisse daß er König ist, wird blos eben dieses wieder vorgestelt: und also bekomt er damit nichts, das er nicht vorhin bereits hatte. Die Verbindlichkeit, nach seiner ganzen Person von dem Willen eines andern abzuhängen ist eine wahre Negation. Aber mit dem Verhältnisse eines Sklaven wird blos eben diese Negation wieder vorgestelt: und folglich nichts von einem Dinge verneinet, was nicht bereits vorhin von ihm verneinet worden war. Geehrt und verachtet seyn sind Verhältnisse. Aber solche stellen

entweder gar nichts von demjenigen vor, von welchem sie prädicirt werden, sondern Urtheile andrer von seinem Werthe; oder sie stellen das Vermögen oder Unvermögen zu seiner und andrer Menschen Wohlfahrt zu handeln vor, welches ihm mit den vortheilhaften oder nachtheiligen Urtheilen andrer von seinem Werthe zuwächst. In diesem Falle wird mit dem ersten wohl eine wahre Realität, und mit dem andern eine wahre Negation von ihm vorgestelt; aber keine Realität und Negation die nicht bereits eine innere Bestimmung bei ihm war, und also mit und unter den innern Bestimmungen desselben vorgestelt wurde. Mit dem Vermögen zu meiner und andrer Menschen Wohlfahrt zu handeln, welches mir mit ihrem Urtheile von meinen Volkommenheiten zuwächst, bekomme ich wirklich etwas. Aber das ist eine innere Bestimmung bei mir. Damit daß ich geehrt bin, oder mich als geehrt gedenken kan, bekomme ich nichts das ich nicht bereits hatte. Hat es nun hiermit seine Richtigkeit: so liegt es am Tage daß die Verhältnisse ein Ding weder volkomner noch unvolkomner machen, als es vorhin durch seine innere Bestimmungen war. Und machen sie es weder volkomner noch unvolkomner, als es bereits vorhin war: so stellen sie blos Realitäten oder Negationen desselben wieder vor, welche bereits vorhin unter den innern Bestimmungen desselben be-

griffen waren; oder sie stellen weder Realitäten noch Negationen von denselben vor. Denn mit einer Realität muß ein Ding wahrhaftig etwas bekommen und volkomner werden: und mit einer Negation muß es wahrhaftig schlechter und unvolkomner werden.

§. 9.

Aber woher kömt es denn, daß uns gleichwohl die Verhältnisse der Dinge als Realitäten oder Negationen derselben erscheinen? Es kömt blos daher, daß sie Folgen von innern Bestimmungen sind, welche dergleichen sind, und daß wir ihnen in Gedanken die Beschaffenheit ihrer Gründe beilegen, oder sie mit ihren Gründen verwechseln. Das ist der dritte Punkt, den ich noch mit zwei Worten ausführen wil. Daß Jemand der erste oder der lezte in einem Collegio ist, ist offenbar ein blosses Verhältnis. Denn es erwächst aus der Stelle, welche er in dem Collegio hat: und die Stelle eines Dinges ist allezeit ein blosses Verhältnis, welches ein Ding gegen andre neben oder nach einander seiende Dinge hat. Aber der erste in einem Collegio seyn ist ohne Zweifel eine Realität, und mithin der lezte in demselben seyn, eine Negation. Ich antworte: der erste in einem Collegio seyn ist eine Realität, so fern damit Rechte verbunden sind, welche dergleichen sind, z. E. das Recht der er-

sten

sten Stimme, und damit zugleich ein natürliches Vermögen, die übrigen in einem Collegio gewissermassen zu bestimmen: und der lezte in einem Collegio seyn ist eine Negation, so fern damit der Mangel dieser Rechte verbunden ist. Ohne Absicht auf diese Rechte ist es völlig einerlei, der erste oder der lezte zu seyn. Also aber sind es nicht diese Verhältnisse selbst, sondern gewisse innere damit blos ausgedrükte Bestimmungen, welche für Realitäten und Negationen erkant werden müssen. Begütert zu seyn scheint offenbar eine Realität, und arm zu seyn eine Negation zu seyn. Aber ich habe bereits zweimal gezeigt, daß diese Verhältnisse aus innern Bestimmungen erwachsen, welche Realitäten und Negationen sind. Wenn nicht mit der erstern ein Vermögen sich durch den Genuß äusserer Dinge das Leben angenehmer zu machen, oder auch andern wohlzuthun, verbunden ist: so ist es einerlei, ob Jemand begütert ist, oder nicht. Ich habe auch bereits von der Ehre und Verachtung geredet. Die erstere scheint allerdings eine Realität, und die andre eine Negation zu seyn. Allein wenn nicht mit jenem ein grösseres Vermögen verbunden ist, sich und andre glükselig zu machen, und mit diesem Hindernisse davon verbunden sind, das ist, wenn nicht gewisse innere Bestimmungen damit verbunden sind, welche Realitäten und Negationen sind: so ist es einerlei, ob

ich geehrt oder verachtet bin. Da ich bei der Ehre und Verachtung bin, stelt sich mir eine Anmerkung dar, welche ich nicht zurükhalten wil. Jemand ist verachtet, wenn ihm andre merkliche Unvolkommenheiten beilegen. Geschieht solches mit Grunde: so sind die nachtheiligen Urtheile andrer von ihm in ihnen Realitäten. Aber für ihn erwächset aus diesen nachtheiligen Urtheilen eine ohnläugbare Negation. Wie steht hiermit zu vereinigen, daß eine jede Folge einer Realität selbst eine Realität ist? Die Schwierigkeit findet sich in vielen ähnlichen Fällen. Die Verhängung einer verdienten Strafe ist in dem Gesezgeber eine Realität, und die Strafe, welche darauf folgt, gleichwohl in demjenigen der gestraft wird, ein Uebel und mithin eine Negation. Der Anstoß verschwindet, sobald wir näher untersuchen, wie die Verachtung und die Bestrafung Negationen sind. Ich verliere mit der erstern, so fern ich, wie gesagt, damit am Vermögen mich und andre glükselig zu machen verliere. Aber dieser Verlust ist eine innere Bestimmung, welche eine Negation ist. Und die Bestrafung ist ein Uebel, so fern mit derselben ein wahres Misvergnügen, und das ist abermals eine innere Bestimmung verbunden ist, welche eine Negation ist. Wie aber Realitäten in einem Dinge doch innere Bestimmungen in einem andern Dinge verursachen können,

welche

welche nicht Realitäten sind, gehört nicht hieher zu untersuchen, und ist in der vorigen Abhandlung nothdürftig erklärt worden.

§. 10.

Ich besorge keinen Widerspruch, daß diejenigen Verhältnisse, welche Folgen von innern Bestimmungen sind, welche Realitäten und Negationen sind, blos in Ansehung dieser innern Bestimmungen, deren Folgen sie sind, als Realitäten und Negationen erscheinen. Aber man kan mir vielleicht eine Menge von Verhältnissen entgegenstellen, welche sich gar nicht auf innere Bestimmungen der Dinge zu beziehen scheinen, und doch ohnläugbar Realitäten oder Negationen sind. Daß ich z. E. in der Kirche neben Jemanden sitze, der andächtig zuhört, oder neben einem andern, der plaudert, ist dem Ansehn nach ein blosses Verhältnis: und doch ist das erstere augenscheinlich ein Grund wahres Vergnügens für mich, mithin eine Realität; das andre aber ein Grund wahres Misvergnügens, mithin eine Negation. Dieser Fall ist leicht zu entscheiden. Es ist klar, daß das Vermögen auf den Vortrag zu merken, eine Realität, und das Gegentheil eine Negation ist. Und nun erscheint das Sitzen neben einem andächtigen Zuhörer blos als eine Realität, und das Sitzen neben einem Plauderer als eine Negation, sofern mit dem erstern

das Vermögen auf den Vortrag zu hören, mit dem andern aber der Mangel dieses Vermögens verbunden ist. Allein es giebt andre, welche scheinbarer sind. Die Symmetrie ist ohnstreitig eine Volkommenheit in einem Gebäude. Denn sie ist ein Grund wahres Vergnügens an demselben. Allein die Symmetrie ist nichts weiter, als eine gewisse Proportion und Stellung der Theile von einem Gebäude. Und sowohl die Proportion, als die Stellung der Theile eines Gebäudes, ist offenbar nichts weiter als nur ein gewisses Verhältnis derselben gegen einander. Die Harmonie der Töne und Instrumente in einer Symphonie ist ohnläugbar eine Volkommenheit in einer Symphonie. Denn sie ist ein Grund wahres Vergnügens. Aber das ist ohnläugbar nichts weiter, als ein blosses Verhältnis, das aus der Uebereinstimmung der Töne und Instrumente erwächst. Daß Bücher von ähnlicher Grösse und von ähnlichem Bande in einer Bibliothek neben einander stehen, ist offenbar nichts weiter als ein blosses Verhältnis. Aber das ist ein Grund wahres Vergnügens in einer Bibliothek, folglich eine Realität in derselben, und das Gegentheil eine Negation. Und in allen diesen Fällen sind, wie es scheint, keine innere Bestimmungen in einem Dinge vorhanden, in Ansehung welcher blos die angezeigten Verhältnisse als Realitäten und Negationen

tionen erschienen. Es sind, wie es scheint, blosse Verhältnisse von ihnen, welche dergleichen sind. Meine Leser haben keine weitläuftige Widerlegung dieses Anscheines zu besorgen. Ich kan ihn mit wenigen Worten zerstreuen. In allen diesen Fällen entsteht die anscheinende Volkommenheit daher, daß ähnliche und gleiche Dinge auf eine ähnliche und gleiche Weise beisammen sind, das ist, aus einer vorhandnen Ordnung. Aber nun ist zuvörderst gleich offenbar, daß in allen diesen Fällen nicht blosse Verhältnisse vorhanden sind. Die Aehnlichkeit und Gleichheit zweier Dinge sezt in jedem derselben eine gewisse Beschaffenheit und Grösse, mithin eine gewisse innere Bestimmung voraus. Die Töne in der Musik harmoniren, so fern ein ieder derselben eine bestimte Beschaffenheit und Stärke hat. Also ist klar, daß auch in diesen Fällen die Verhältnisse, welche als Volkommenheiten oder Unvolkommenheiten erscheinen, Folgen innerer Bestimmungen sind, welche dergleichen sind. Allein es steht auch weiter zu zeigen, daß sie blos in Absicht auf diese innere Bestimmungen als dergleichen erscheinen. Die Symmetrie in einem Gebäude ist eine Volkommenheit eines Gebäudes, sofern jeder Theil diese Grösse und diesen Ort hat. Das erstere ist offenbar eine innere Bestimmung desselben. Was aber das andre anlangt: so ist auch der Ort eines Dinges eine

Folge einer innern Bestimmung desselben, sofern er nicht ohne die Wirklichkeit des Dinges gedacht werden kan. Bei zusammengesezten Dingen müssen wir uns noch die Handlung darzu denken, daß sie einen Ort erfüllen. Die Harmonie der Töne und Instrumente in einem Concerte ist eine Volkommenheit des Concerts. Aber die Töne, welche nach einander sind, sind innere Bestimmungen des Concerts, und die Beschaffenheit und Stärke der Töne sind innere Bestimmungen der Töne. Folglich ist die Volkommenheit wirklich in innern Bestimmungen des Concerts vorhanden. Endlich, daß Bücher von ähnlicher Grösse und ähnlichem Bande in einer Bibliothek neben einander stehen, ist eine äussere Volkommenheit der Bibliothek. Aber solche erwächst aus der Grösse und dem Band der neben einander stehenden Bücher, und das ist aus innern Bestimmungen derselben.

§. 11.

Ich schmeichle mir nun strenge erwiesen zu haben, daß die Verhältnisse weder Realitäten noch Negationen sind, und daher die Volkommenheit der Dinge weder vermehren noch vermindern. Aber wie steht es denn mit dem scheinbaren Beweise des Gegentheils, mit welchem wir diese Untersuchung anfingen? Von allen einander entgegengesezten Prädikaten muß doch

jedem möglichen Dinge eines oder das andre zukommen. Die Verhältnisse der Dinge sind Dinge: und eine Realität oder Negation seyn, sind einander entgegengesezte Prädikate. Ich könte hierauf erwiedern, daß noch erst zu untersuchen ist, ob eine Realität und eine Negation seyn, dergestalt einander entgegengesezte Prädikate sind, als diejenigen seyn müssen, von welchen eines das andre jedem möglichen Dinge zukömt. Es ist wirklich noch erst zu untersuchen, ob sie einander widersprechend (contradictorie, und nicht blos contrarie) entgegengesezt sind. Allein ich wil meinen Lesern mit dieser logischen Untersuchung nicht beschwerlich fallen: da dieselbe nicht nöthig ist. Der ganze angezeigte Scheinbeweis verschwindet, wenn wir überlegen, daß die Realitäten und Negationen nicht Dinge, sondern Bestimmungen in den Dingen sind, und daß sich folglich gar nicht die Dinge, sondern die Bestimmungen in den Dingen in Realitäten und Negationen theilen. Jedes mögliche Ding ist entweder ein reelles Ding oder ein verneinendes Ding. Und jedes mögliche Verhältnis ist ein reelles Ding, so fern es Realitäten in sich faßt, z. E. jedes mögliche Verhältnis hat doch wenigstens sein Wesen: und das ist eine Realität. In den sämtlichen endlichen Verhältnissen aber werden auch, wie in allen endlichen Dingen, Verneinungen angetroffen. Aber nicht

jedes mögliche Ding ist entweder eine Realität oder eine Negation: weil nicht jedes mögliche Ding ein Accidenz oder eine Bestimmung in einem Dinge ist, und das blos eine Eintheilung der Bestimmungen der Dinge ist. Ich habe diese Anmerkung bereits in dem vorigen Aufsatze gemacht. Gott und die Welt sind Dinge: aber weder Realitäten noch Negationen, sondern reelle Dinge. Und eine jede Substanz ist ein reelles Ding, ohne eine Realität zu seyn: es wäre denn, daß man sie als eine Bestimmung eines Dinges, z. E. als einen Theil der Welt gedächte. Also ist zuvörderst klar, daß, weil die Begriffe einer Realität und Negation blos eine Eintheilung der Bestimmungen der Dinge vorstellen, nicht daher, weil solches entgegengesezte Begriffe sind, geschlossen werden könne, daß einem jeden Verhältnisse einer oder der andre derselben zukommen müsse. Es wäre eben so ungereimt, zu sagen, daß nach dem Grundsatz des Gegensatzes jedem möglichen Dinge, und daher auch jedem möglichen Verhältnisse entweder das Prädikat einer Realität, oder das Prädikat einer Negation zukommen müsse, als daß jedes mögliche Ding, und daher auch jedes mögliche Verhältnis, entweder ein klarer oder dunkler Begrif, eine Wort- oder eine Sacherklärung seyn müsse. Das sind Eintheilungen der Begriffe und Erklärungen, von welchen daher auch nur bei Begriffen

griffen und Erklärungen eines oder das andre statt finden muß. Und Realitäten und Negationen sind wahrhaftig bejahende oder verneinende Bestimmungen: folglich eine Eintheilung nicht aller möglichen Dinge; sonderu ihrer Bestimmungen. Aber nun hat man freilich bisher dieselben als Geschlechtsbegriffe sowohl für die äussern als innern Bestimmungen der Dinge gehalten. Ich habe bewiesen, daß die erstern keines von beiden sind. Und also ist nun auch erwiesen, daß Realitäten und Negationen blos eine Eintheilung für die innern Bestimmungen der Dinge ausmachen. Wir haben nicht nöthig den bisherigen Begrif derselben zu verlassen. Eine Realität sei eine jede Bestimmung, womit einem Dinge wahrhaftig was beigelegt, und eine Negation eine solche, wodurch ihm wahrhaftig was abgesprochen wird. Es ist erwiesen worden, daß die Dinge mit ihren Verhältnissen weder was bekommen noch verlieren, das sie nicht vorhin hatten, oder nicht hatten. Es darf uns auch dieses hierbei nicht das geringste Bedenken verursachen, daß wir doch aber eben zugestanden haben, daß ein jedes Verhältnis ein reelles Ding sei. Es kan eine Bestimmung an sich reell und doch keine Realität in dem Dinge seyn, welches dadurch bestimt wird. Eine sündliche Handlung oder Fertigkeit ist etwas reelles: indem jedes mögliche Ding ein reelles Ding ist, und

seine metaphysische Volkommenheit hat; ein durch und durch verneinendes Ding aber nichts seyn würde. Allein eine sündliche Handlung ist keine Realität. Und es darf uns auch dieses keinen Anstoß verursachen, daß es aber doch allen Begriffen gemäß sei, zu urtheilen, daß Dinge durch ihre Verhältnisse äusserlich volkomner oder unvolkomner werden. Dieser Sprachgebrauch kan beibehalten werden, so fern er den Sinn hat, daß unter den äussern Bestimmungen der Dinge einige sind, welche sich auf Volkommenheiten, und andre, welche sich auf Unvolkommenheiten derselben beziehen. Aber er ist dem geführten Beweise zufolge falsch, wenn er den Sinn hat, daß unter den äussern Bestimmungen der Dinge einige sind, mit welchen die Dinge wirklich volkomner, und andre, mit welchen sie wirklich unvolkomner werden.

§. 12.

Weil ich doch einmal bei möglichen Einwürfen bin: so wil ich noch einem andern kurz begegnen. Alles was ein Grund oder eine Folge von einer Realität oder Negation ist, das ist selbst eine Realität oder Negation. Das ist ein Grundsatz, den ich mir in der vorigen Abhandlung zu Nutze gemacht habe. Aber ich habe ja behauptet, daß die Verhältnisse der Dinge allezeit Folgen von innern Bestimmungen derselben sind,

sind, welche entweder Realitäten oder Negationen sind, und daß sie uns eben um deswillen auch dergleichen zu seyn scheinen. Also müssen sie auch nach dem angezeigten Grundsatze selbst eines oder das andre seyn. Dieser Einwurf erhält seine Antwort, so bald wir den angezeigten Grundsatz mit der Einschränkung versehen, daß solches in Ansehung aller derjenigen Dinge statt findet, welche entweder Realitäten oder Negationen sind und seyn können. Und mit dieser Einschränkung müssen wir ihn offenbar versehn, wenn wir nicht bei Anwendung desselben in augenscheinliche Ungereimtheiten verfallen wollen. Ein jedes Werk der Kunst ist eine Folge von einer Handlung des Künstlers. Die Handlung des Künstlers war in ihm eine Realität; aber ihre Folge ist nicht eine Realität, sondern ein reelles Ding. Die sämtlichen Substanzen in der Welt sind Folgen der göttlichen Macht. Aber die Substanzen in der Welt sind nicht Realitäten, sondern reelle Dinge. Folglich muß erst ausgemacht werden, ob die Verhältnisse der Dinge allezeit eines oder das andre sind und seyn können, ehe dieser Grundsatz bei denselben angewandt werden kan. Nun aber ist erwiesen worden, daß sie sämtlich weder eines noch das andre sind und seyn können. Aber es scheint doch den algemeinen Begriffen gemäß, wenigstens viele Verhältnisse diesem Grundsatze zufolge für Realitä-

ten

ten oder Negationen zu erkennen! Der Urheber einer wahren Erkentnis in andern seyn, ist doch ein blosses Verhältnis: und der Urheber eines Irrtums in andern seyn ist nichts anders. Haben wir nicht selbst in dem ersten Aufsatze dieser Samlung eben damit bewiesen, daß wir uns selbst vervolkommen, indem wir andre vervolkommen: weil ein Urheber einer Volkommenheit seyn, selbst eine Volkommenheit ist? Und muß nicht folglich ein Urheber wahrer Erkentnis seyn, selbst eine Realität, und ein Urheber von Irrtum seyn, selbst eine Verneinung seyn? Es ist nur ein geringes Nachdenken nöthig, um das Wahre und Falsche in diesen Urtheilen zu unterscheiden. So oft wir Urheber von Realitäten oder Negationen in andern Dingen oder Menschen werden wollen, müssen wir gewisse freie Handlungen vornehmen. Diese freie Handlungen sind innere Bestimmungen von uns. Und diese sind Realitäten oder Negationen, nachdem ihre Folge eines oder das andre ist. Wenn wir die Realitäten oder Negationen erst mit dem Verhältnisse eines Urhebers davon zu empfangen glauben: so irren wir uns. Wir hatten solche bereits vorhin, mit der Handlung, durch welche wir Urheber geworden sind, empfangen: und wir stellen uns blos diese Handlnng in und mit dem daraus erwachsenden Verhältnisse wieder vor. Ich habe genug davon geredet, daß die Verhältnisse

Be-

Begriffe und Worte sind, mit welchen entweder gar nichts von einem Dinge, oder nur eine innere Bestimmung eines Dinges wieder vorgestelt wird.

§. 13.

Ich kehre zu den Anfange dieser Untersuchung zurück: und also zu den Schwierigkeiten, welche nunmehro völlig verschwinden. Sind die Verhältnisse der Dinge weder Realitäten noch Negationen, sondern schlechterdings von den Volkommenheiten und Unvolkommenheiten derselben abzusondern: so hat Gott mit der Schöpfung der Welt dadurch keinen Zuwachs an Volkommenheiten erhalten, daß er damit Verhältnisse erhalten hat: so empfängt er auch nicht ohne Unterlaß neue Volkommenheiten, indem er ohne Unterlaß neue Verhältnisse empfängt: so bekömt er auch damit keine Negationen, daß unter den Verhältnissen, welche er bekömt, unzählige sind, welche wir unmöglich zu den Volkommenheiten zählen können: und so folgt auch nicht aus den Verhältnissen, durch welche sich die drei Personen im höchsten Wesen unterscheiden, daß sich dieselben durch gewisse einer jeden eigne Realitäten unterscheiden. Und also sind wirklich mehrere erhebliche Anstösse völlig gehoben. Allein ich rechne es mir zur Pflicht, mit meinen Lesern aufrichtig zu verfahren. Es scheinen alle diese Anstösse den geführten

Be-

Beweis ohnerachtet fortzudauren. Ich habe beziehende Handlungen und Verhältnisse der Dinge unterschieden: und von den erstern erkant, daß sie als innere Bestimmungen der Dinge Realitäten oder Negationen derselben seyn können, und allezeit eines oder das andre sind. Nun aber würden doch ohne die Schöpfung der Welt alle die beziehenden Handlungen nicht in Gott seyn, alle die Rathschlüsse und äussere Handlungen Gottes, welche auf die Welt gehen, und ohnläugbar Realitäten sind. Bleibt daher nicht die Schwierigkeit die vorige? Und ist es nicht einerlei, ob die Wirklichkeit der Welt zur Wirklichkeit innerer Bestimmungen von Gott nöthig war, welche Realitäten sind, oder ob er damit Verhältnisse empfing, wodurch er volkomner ward? Und wenn auch die Verhältnisse, durch welche sich die drei Personen im höchsten Wesen unterscheiden, keine Realitäten sind: so sind doch die Verhältnishandlungen dergleichen ohnfehlbar, aus welchen diese Verhältnisse erwachsen. Und was sind wir also mit dem ganzen geführten Beweise in Ansehung der aufzulösenden Schwierigkeit gebessert? Ich hoffe meine Leser zu überzeugen, daß wir mit demselben in Ansehung derselben wirklich ganz ausnehmend gebessert sind. Zuvörderst liegt doch nun am Tage, daß Gott nicht ohne Unterlaß an Volkommenheiten wächst, indem er an Verhältnissen

wächst: weil er mit den Verhältnissen nichts bekömt, das er nicht vorhin hatte: und also verschwindet der Anstoß, welcher aus der Ewigkeit, Nothwendigkeit, und Unveränderlichkeit Gottes und aller Volkommenheiten Gottes erwuchs. Die Verhältnisse, welche Gott durch die Welt bekömt, sind in der Zeit. Aber die sämtlichen sich auf die Welt beziehenden Handlungen Gottes sind in ihm ewig und unveränderlich: nicht nur seine Rathschlüsse, sondern auch seine sämtlichen zur Ausführung derselben gerichteten Handlungen. Die göttliche Macht war von Ewigkeit zur Wirklichkeit der Welt und aller Theile derselben angestrengt. Nur der Effekt davon ist in der Zeit: weil die Gegenstände dieser Handlung nicht die Empfänglichkeit einer ewigen Wirklichkeit haben, und doch die Empfänglichkeit derselben zum vollen oder zureichenden Grunde ihrer Wirklichkeit gehört. Und also mag immerhin die Wirklichkeit einer Welt zu einer Menge innerer Bestimmungen Gottes nöthig gewesen seyn, durch welche Gott volkomner ward. Indem doch nicht die daraus nach und nach erwachsenden Verhältnisse Gottes etwas zur Vervolkommung desselben beitragen: so ist klar, daß die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der ganzen Volkommenheit Gottes ungekränkt stehen bleibt. Zum andern ist doch nun erwiesen, daß Gott damit gar keine Negationen empfängt, daß er

eine Menge Verhältnisse empfängt, welche wir für keine Realitäten erkennen können. Denn es ist erwiesen, daß die sämtlichen Verhältnisse der Dinge weder Realitäten noch Negationen sind. Und was die Verhältnisse Gottes anlangt, welche wir nicht zu den Volkommenheiten desselben rechnen können: so sind solche sämtlich Folgen von innern Bestimmungen der Dinge in der Welt, welche freilich Negationen in den Dingen sind, in welchen sie angetroffen werden, aber auch blos dergleichen in den Dingen in der Welt sind. Es ist ein Verhältnis Gottes, womit freilich Gott kein Verhältnis zuwächst, wenn er falsch vorgestelt oder verachtet und beleidigt wird. Aber mit diesem Verhältnisse stellen wir uns blos gewisse Irrtümer und böse Handlungen der Geschöpfe in Beziehung auf Gott vor, und also innere Bestimmungen der Geschöpfe, welche Negationen in den Geschöpfen sind. Beiläufig bemerke ich, daß wir also freilich in Zukunft nicht ein jedes Prädikat Gottes eine Volkommenheit Gottes nennen können, sondern dieses blos auf die innern Prädikate Gottes einzuschränken haben. Zum dritten: es ist wahr, daß Gott ohne die sich auf die Welt beziehenden Handlungen eine Menge von innern Bestimmungen und wirklichen Volkommenheiten nicht haben würde, welche er haben konte. Und ich sehe daher gar nicht, wie wir ohne dieselbe

Gott alle nur mögliche Volkommenheiten beilegen können. Man wende sich wie man wil: so muß man erkennen, daß Gott ohne seine Rathschlüsse und ohne die Handlungen der Macht, durch welche er die Welt darstelt, nicht das allervolkommenste Wesen seyn würde. Aber muß es uns so gar bedenklich werden, die Rathschlüsse und die Handlungen der göttlichen Macht zur Vollendung seines Wesens zu rechnen? und wird um deswillen die Welt selber ein Theil oder eine Folge des göttlichen Wesens? Ein anders ist der Rathschluß über die Welt nebst der Anstrengung der göttlichen Macht zur Ausführung desselben; und ein anders ist die Welt als die Wirkung davon. Das erstere gehört in das göttliche Wesen; das andre aber nicht. Ich habe hierüber bereits in der ersten Samlung meiner Aufsätze in der Demonstration von der Einheit Gottes geredet. Es ist wahr, daß es also doch schwer zu werden scheint, die Freiheit der Rathschlüsse und äussern Handlungen Gottes zu behaupten. Denn gehörten solche zur Vollendung der höchsten Volkommenheit Gottes: so gehörten sie zur Vollendung des Wesens Gottes: und gehörten sie darzu, so waren sie wie alles, was darzu gehört, in Gott absolut nothwendig. Allein die Weltweisen gestehn bereits einmüthig, daß die Rathschlüsse und äussern Handlungen Gottes etwas unbegreifliches enthalten.

Sie erkennen, daß solche in Gott wahrhaftig Eigenschaften sind, und doch nicht alle Beschaffenheiten von Eigenschaften haben. Sie bekennen ihr Unvermögen, dieselben volkommen deutlich zu machen, indem sie solche für den zufälligen Beschaffenheiten ähnliche Dinge (analoga modorum) in Gott erklären. Was hindert uns denn also zu behaupten, daß die Rathschlüsse und äussere Handlungen Gottes sämtlich freie Handlungen desselben und doch zugleich Theile seines Wesens sind? Oder wer kan darin eine Unmöglichkeit zeigen, daß Gott vermöge seines Wesens zu gewissen freien Handlungen bestimt wird? Genug, daß theils die Gegenstände der göttlichen Rathschlüsse und äussern Handlungen Gottes an sich zufällige Dinge sind; theils aber doch die sämtlichen Rathschlüsse und äussern Handlungen Gottes Handlungen seines Willens bleiben, welche er von Ewigkeit her aus dem deutlichsten Belieben an der Wirklichkeit ihrer Gegenstände verrichtet. Zum vierten endlich finde ich gar nicht nöthig, mich darauf einzulassen, ob doch nicht eine jede Person im höchsten Wesen durch die ihr eignen Verhältnishandlungen auch gewisse ihr eigne Realitäten bekömt. Mit diesem Einwurfe sol ein Argwohn gegen die Homousie der drei Personen erwekt werden. Allein eine einzige Betrachtung ist hinlänglich, diesem Argwohne zu begegnen. Es ist eine bereits von den Schulweisen

erkante Wahrheit, daß jegliches in Gott Gott ist, und daher auch jegliches in Gott das ganze Wesen Gottes hat. Also ist der Verstand Gottes Gott, der Wille Gottes Gott und die Kraft Gottes Gott: und der Verstand hat das Wesen, der Wille hat das Wesen, und die Kraft hat das Wesen Gottes. Aber dieses hindert nicht, daß dem Verstande Handlungen zukommen, welche nicht dem Willen und der Kraft, und daß dem Willen Handlungen zukommen, welche nicht dem Verstande und der Kraft zukommen. Dieses hindert nicht, daß wir nicht einem jeden dieser dreien in Gott gewisse ihm eigne Handlungen zuschreiben müssen. Also können wir auch einem jeden der dreien göttlichen Personen dergleichen zuzuschreiben haben, ohne daß die völlige Gleichheit und Gemeinheit des Wesens unter diesen dreien damit aufgehoben wird.

§. 14.

Die Brauchbarkeit des geführten Beweises zur Hebung einiger wichtiger Schwierigkeiten in der natürlichen und geoffenbarten Theologie ist nicht die einzige Nüzlichkeit desselben. Zuvörderst ist mit Hülfe desselben erst der Begrif von der Ehre Gottes wohl zu behaupten, daß solche in der Erkentnis der göttlichen Volkommenheiten bestehe. So fern die Verhältnisse Gottes von seinen innern Bestimmungen oder

Volkommenheiten, wahrhaftig unterschieden sind, und so lange wir solche von denselben förmlich absondern: so fern und so lange wird in dem angeführten Begriffe nicht der volle Grund und Gegenstand der Ehre Gottes bestimt. Denn so sind die Verhältnisse Gottes sowohl Gründe der ihm schuldigen Ehre als die Volkommenheiten desselben. Aber so fern die sämtlichen Verhältnisse Gottes Folgen von Beschaffenheiten und beziehenden Handlungen, folglich von innern Bestimmungen Gottes sind, welche sämtlich Volkommenheiten desselben sind, auch solche nur in sofern etwas von Gott und zur Verehrung Gottes vorstellen, als sie Beschaffenheiten und beziehende Handlungen von Gott vorstellen, welche Volkommenheiten sind; so fern wird mit diesem Begriffe wirklich der Grund und Gegenstand der Ehre Gottes erschöpft. Zum andern aber und vornehmlich sind mit Hülfe des geführten Beweises diejenigen Anstösse völlig zu zerstreuen, welche einigen ein Bedenken verursachen, die Ehre Gottes zu einem Endzwecke Gottes in der Welt, und zum höchsten und lezten Endzwecke Gottes mit derselben anzunehmen. Sie urtheilen, daß auf diese Weise Gott sich selbst und wenigstens eine äussere Volkommenheit von sich zum höchsten und lezten Endzwecke gehabt, und also dieselbe aus subjectiven Gründen erschaffen haben müsse; daß sich aber alle Begriffe von der Un-

abhäng-

abhänglichkeit, Algenugsamkeit, und absoluten Unmöglichkeit eines Zuwachses an Volkommenheiten bei Gott gegen diese Vorstellung von seinen Absichten mit der Welt jempören. Sie urtheilen, daß nach derselben Gott mit der Welt etwas für sich zu erlangen sich vorgesezt haben müste: und sie haben Recht, daß dieser Gedanke die Gottheit aufs äusserste erniedrigen würde. Aber wie steht es um die Richtigkeit dieser Urtheile? Die Ehre Gottes besteht in der Erkentnis der höchsten Volkommenheiten Gottes. Diese Erkentnis ist nicht in Gott, sondern in den vernünftigen Geschöpfen, und offenbar nicht eine Realität oder Volkommenheit Gottes, sondern eine Realität und Volkommenheit der vernünftigen Geschöpfe, und zwar die gröste von allen bei ihnen möglichen Volkommenheiten und Realitäten. Also ist denn aber klar, daß Gott mit seiner Ehre keine Volkommenheit für sich, sondern eine Volkommenheit für die vernünftigen Geschöpfe begehrt, und also, wenn er sich seine Ehre zum Zweck sezt, damit gar nichts für sich, sondern höchst gütig etwas in seinen Geschöpfen sich zum Zweck sezt. Wem es beliebt, um sich erst ein Ungeheuer zu bilden, welches er erlegen könne, diesen Begrif der Ehre Gottes zu verlassen, und solche nicht in der Erkentnis sondern in der Offenbarung der göttlichen Volkommenheiten zu setzen, der wird freilich keine Mühe haben, das von

ihm gebildete Ungeheuer zu erlegen. Denn das könte freilich eine ziemlich poßierliche Vorstellung von Gott werden, wenn man annähme, daß er sich die Offenbarung oder Kundmachung seiner Volkommenheiten zum lezten Zwecke bei allen seinen Werken gesezt habe. Aber kein Mensch denkt sich so einfältig den Begrif der Ehre, und verwechselt dergestalt die Mittel zur Ehre mit der Ehre selbst. Wenn ein geschikter Bildhauer eine künstliche von ihm verfertigte Bildsäule zur Schau ausstelt: so macht er mit dieser Handlung seine Volkommenheiten bekant, und thut etwas das ihm Ehre erwerben kan. Aber diese Handlung der Kundmachung seiner Geschiklichkeit ist nicht seine Ehre; sondern solche erfolgt erst alsdenn, wenn diejenigen, welche sein Meisterstück betrachten, aus demselben seine Geschiklichkeit erkennen. Wenn ich nicht Willens wäre, die Frage vom lezten Endzwecke der Schöpfung einmal besonders auszuführen: so könte ich hier zugleich kurz erweisen, daß es uns gar keine Mühe machen müsse, die Ehre Gottes für den höchsten und lezten Endzweck desselben mit der Welt zu erkennen. Niemand ist in Abrede, daß der höchste und lezte Endzweck der Welt in den vernünftigen Geschöpfen gesucht werden müsse. Die Ehre Gottes ist eine Volkommenheit, und zwar die höchste Volkommenheit der vernünftigen Geschöpfe. Niemand kan zweifeln, daß Gott die höchste Volkom-

menheit derselben mehr als alle übrigen folglich am höchsten begehrt haben müsse. Und also gelangen wir zu dem Schlusse, daß seine Ehre sein höchster Endzweck bei Schöpfung der Welt gewesen seyn muß. Allein die Ehre Gottes ist auch als ein Verhältnis Gottes zu betrachten: und von dieser Seite gehört solche in die angestelte Untersuchung. Es ist erwiesen worden, daß die sämtlichen Verhältnisse Gottes keine Volkommenheiten Gottes sind. Folglich ist die Ehre Gottes, sofern sie ein Verhältnis Gottes ist, ebenfals nicht dergleichen. Und folglich hat sich Gott auch damit schlechterdings keine Volkommenheit für sich zum Ziel gesezt, daß er sich seine Ehre zum Ziel gesezt hat. Es ist auch erwiesen worden, daß es entweder nichts gesagt ist, wenn Verhältnisse als äussere Volkommenheiten der Dinge vorgestelt werden, oder daß sich solches blos auf die innern Volkommenheiten bezieht, welche mit denselben bezeichnet und wieder vorgestelt werden. Und also können wir auch nicht einmal sagen, daß Gott mit seiner Ehre in der Welt eine äussere Volkommenheit für sich begehrt habe. Die Ehre Gottes ist eine Folge von seinen anbetungswürdigsten Beschaffenheiten, und Handlungen. Diese sind Volkommenheiten Gottes. Aber die Ehre Gottes, als ein Verhältnis betrachtet, ist weder eine Volkommenheit noch Unvolkommenheit. Was den Schwachen, welche hierbei Anstösse finden, eine Mühe verursacht, ist die Wahr-

nehmung, daß der Mensch etwas bekömt, wenn er Ehre bekömt. Aber ich habe die Sache in dieser Abhandlung entwickelt. Wenn eine Stadt von einem Arzte urtheilt, daß er Erfahrungen und Treue besitze: so hat er die Ehre, für einen Arzt gehalten zu werden, dem man sich in Krankheiten sicher anvertrauen könne: und damit erhält er Gelegenheit, theils sich um das Leben und die Gesundheit der Einwohner verdient zu machen, theils auch sich selbst viele Vortheile zuwege zu bringen, folglich ein natürliches Vermögen, seine und andrer Menschen Glükseligkeit zu befördern, welches Vermögen eine innere Bestimmung desselben wird. Folglich empfängt er mit der Ehre wirklich etwas. Aber Gott empfängt schlechterdings nichts mit der Ehre von seinen Geschöpfen. Es ist wahr, daß mit derselben theils auch sein Vermögen dieselben glükselig zu machen, theils sein Wohlgefallen an der Welt zu wachsen scheint. Und ich sehe wirklich nicht ab, wie solches völlig geleugnet werden könte. Allein es bleibt doch ein unendlicher Unterschied zwischen demjenigen, was er, und demjenigen was ein geehrter Mensch mit der Ehre empfängt. Ein jeder Mensch empfängt damit etwas zur Vermehrung seiner eignen Glükseligkeit. Gott empfängt damit nur etwas zur Vermehrung der Glükseligkeit der Geschöpfe: und selbst seine also vergrösserte Freude muß auf eine seiner ohnehin höchsten Seligkeit anständige Weise vorgestelt und eingeschränkt werden.

IV.

Der wahre Begrif von der in jeder Kirchpartei pflichtmäßigen Orthodoxie.

Ueber die Sache, welcher ich hier einige Blätter widme, dürften die protestantischen und namentlich die lutherischen Gottesgelehrten in Deutschland wohl in unsern Tagen gröstentheils in zwo einander schnurstraks entgegengesezte Parteien getheilt seyn. Nach dem Urtheile eines Theils derselben streitet alle Einschränkung des Lehrbegrifs gegen die mit der Reformation wieder hergestelte Gewissensfreiheit. Alle in den symbolischen Büchern verfaßte Lehrbestimmungen sind blos eines menschlichen Ansehens, und daher von gar keiner Verbindlichkeit: und selbst die Lehrer werden durch dieselben so wenig in Ansehung ihres Vortrages als in Ansehung ihrer Erkentnis gebunden. Wir können nach den Freiheiten, welche sich verschiedne nicht nur in geistlichen, sondern auch in akademischen Aemtern stehende Gottesgelehrten für erlaubt halten, fast nicht zweifeln, daß sie diese Grundsätze hegen, und nun zufolge derselben alles, was wir in engrer Bedeutung Orthodoxie nennen, für Vorurtheile des Ansehens und der Wahrheit und Freiheit zuwiderlaufende

fende Anhänglichkeit an väterliche Ueberlieferungen halten. Ich würde bei meinen Lesern wenig Dank verdienen, wenn ich dem Irrtum dieser Gottesgelehrten die Unentbehrlichkeit symbolischer Schriften zur Uebereinstimmung im Lehrbegrif, und die darin gegründete Verbindlichkeit eines jeden Gliedes, und sonderlich Lehrers einer Kirche, sich nicht von denselben zu entfernen, entgegensetzen wolte. Die Sache ist unendlich oft, und noch zulezt vom Hrn. Prof. Leß in seiner geretteten Ehre unsrer Bekentnisbücher wohl ausgeführt und erwiesen worden. Nach dem Urtheil andrer und noch zur Zeit den grösten Haufen ausmachender Gottesgelehrten ist die Orthodoxie eine so vorzügliche und wesentliche Volkommenheit eines Lehrers der Kirche, daß auch die kleinste Entfernung von derselben strafbar ist: sämtliche von einer Kirche aufgenommene Lehrbestimmungen müssen in derselben unveränderlich fortgepflanzt werden: und wer sich des Gegentheils nur einigermassen verdächtig macht, verschuldet die Entsetzung aus seinem Amte: und man ist demselben nicht die geringste Nachsicht gegen seine Abweichungen schuldig. Ich gerathe in Verlegenheit, wenn ich gewissenhaft entscheiden sol, welcher von beiden Abwegen das gröste Unheil anrichtet. Der erstere erfült die Kirche mit einer Menge von freien und widersprechenden Meinungen: die Anstösse, welche

der Unglaube aus den Uneinigkeiten der Gottesgelehrten hernimt, werden vergrössert: und diese Spaltungen selbst unter den Lehrern von einer und derselben Kirche unterhalten. Der andre hält mit dem Schwerte der Verketzerung in der Hand den weitern Anbau der Wahrheit zurück: wer nicht standhaft genug ist, die daher besorglichen Ungemächlichkeiten zu übernehmen, wird abgeschrekt, seine Einsichten und Aufschlüsse mitzutheilen: das Lehramt wird durch unzählbare Heucheleien entweiht: und der verketzerte Lehrer verliert nicht selten alles zum Segen seines Amtes unentbehrliche Vertrauen. Das Unheil, welches entsteht, ist in beiden Fällen groß. Und wenn erleuchte Männer, welche sich der Freiheit selbst zu denken und zu reden bedienen, einerseits die Misbräuche von schlechten Nachahmern; und eifrige Gottesgelehrten, welche die kleinste Entfernung von den hergebrachten Meinungen für gefährlich halten; andrerseits den unwiederbringlichen Schaden, welchen sie dem Amte und dem Amtssegen, der von ihnen verschrienen Lehrer mit ihrem Eifer zufügen, gewissenhaft überlegten: so würden ohnfehlbar jene mit mehr Behutsamkeit, und diese mit mehr Bescheidenheit verfahren.

Allein ich bin nicht gesonnen, gegenwärtig die eine und die andre Ausschweisung mit moralischen Gründen zu bestreiten. Ich bin blos gesonnen, beiderlei

Ausschweifungen kennbarer zu machen, und zu dem Ende die von den erstern verachtete und von den andern unmäßig erhobne Orthodoxie genauer zu bestimmen, als ich sie von beiden Theilen bestimt finde. Die Orthodoxie ist in weitrer Bedeutung, und zufolge der Abstammung des Worts, die Richtigkeit in der Erkentnis überhaupt. Der Sprachgebrauch schränkt den Begrif auf die Richtigkeit in der Erkentnis der Religion, und vornehmlich der geoffenbarten Religion ein: und da nun diese von der Uebereinstimmung der Erkentnis mit dem Vortrage derselben in der heiligen Schrift abhängt: so besteht die Orthodoxie in der Uebereinstimmung der Erkentnis mit der heiligen Schrift. Und das ist und bleibt auf immer die einzige wahre Regel und das einzige wahre Merkmal der Orthodoxie. Allein eine jede Kirchpartei überredet sich, den der heiligen Schrift übereinstimmigsten Lehrbegrif zu erkennen: und dieser Ueberredung zufolge urtheilt sie, daß ein jeder von dem ihrigen abweichender Lehrbegrif nicht orthodox sei. Daher nimt eine jede Kirche die Uebereinstimmung mit ihrem Lehrbegriffe zum Ebenmasse der Orthodoxie. Sie ist auch, so fern alle Glieder einer Kirche, und vornehmlich die Lehrer derselben den Lehrbegrif der Kirche haben müssen, deren Glieder und Lehrer sie seyn wollen, berechtigt, dergleichen Uebereinstimmung von denselben zu

fordern. Und daher bekömt das Wort Orthodoxie eine noch eingeschränktere Bedeutung. Wenn eine gewisse Kirchpartei Jemanden für orthodox oder heterodox erklärt: so erklärt sie, daß seine Erkentnis mit dem von ihr gebilligten Lehrbegriffe übereinstimme, oder von demselben abweiche. Und in dieser Bedeutung rede ich hier von der Orthodoxie. Es ist klar, daß in dieser Bedeutung Jemand orthodox seyn kan, ohne es in der ersten zu seyn, und heterodox, der in der ersten orthodox ist. Allein das geht mich gegenwärtig gar nichts an. Wer ein Glied und noch vielmehr ein Lehrer einer Kirche seyn wil, muß auch den Lehrbegrif der Kirche haben, weil er widrigenfals seine Religion verstelt, oder gar die Einigkeit in der Kirche stöhrt, und seine darüber ertheilte Zusagen bricht. Und daher ist eine jede Kirche berechtigt, Orthodoxie in der leztern Bedeutung von allen ihren Gliedern und Lehrern zu fordern. Wer den Lehrbegrif seiner Kirche nicht auch in der ersten Bedeutung orthodox befindet, der ist verbunden seine Kirche zu verlassen: und diese maßt sich blos alsdenn ihr nicht zuständige Rechte an, wenn sie ihm solches nicht erlauben wil.

Ich verliere nicht Ein Wort weiter darüber, daß die Orthodoxie in jeder auch noch so irrigen Kirchpartei pflichtmäßig ist, so lange und so fern Jemand sich zu derselben bekennt; und auch nicht Ein Wort dar-

über,

über, daß eine jede Kirchpartei das Recht und selbst die Verbindlichkeit hat, ihren Lehrbegrif hinlänglich zu bestimmen und bekant zu machen, damit die bei Gemeinschaft mit derselben unentbehrliche Orthodoxie allen Gliedern und Lehrern derselben möglich werde. Das wäre so viel als der Nutzen und die Nothwendigkeit von Glaubensbüchern oder symbolischen Büchern in einer jeden Kirchpartei. Aber darüber sind unzählige Ausführungen vorhanden. Der Herr Hofrath Michaelis hat in der lesenswürdigen Vorrede zu seinem compendio theologiae dogmaticae mit ausgeführten Beispielen gezeigt, wie nothwendig bestimte Lehrformen und Lehrvorschriften nach den von dem Irrtum vervielfältigten Auslegungen der heiligen Schrift geworden sind. Und ohne dergleichen Lehrvorschriften würde eine durchgängige Ungewisheit in der Erkentnis entstehn: und einerlei Gemeine den Vormittag das Erlösungswerk durch die Genugthuung, und den Nachmittag durch die Lehre und das Tugendexempel Christi erklären hören. Es bleibt also zwischen mir und einem jeden Eiferer für die Orthodoxie, dem auch meine folgenden Regeln für dieselbe nicht gefallen dürften, dieses ausgemacht, daß in einer jeden Kirchpartei Orthodoxie, und das ist, Uebereinstimmung mit dem Lehrbegriffe derselben seyn, und über Orthodoxie gehalten werden muß. Aber wie weit

erstrekt sich der Lehrbegrif einer Kirchpartei? Und nach was für einer Regel muß derselbe bestimt werden? Hierüber ist noch keine Einigkeit vorhanden: und der Mangel der Vereinigung darüber ist Ursach, daß orthodoxe Lehrer von unverständigen Eiferern für die Orthodoxie verrufen, und nicht selten um alles Vertrauen bei ihrer Kirche gebracht werden. Einige schränken den Lehrbegrif einer Kirche auf die in den öffentlichen Bekentnisschriften und Glaubensbüchern einer Kirche darüber verfaßten Bestimmungen ein: und derjenige ist nun nach ihrem Urtheile orthodox, in dessen Lehrerkentnis nichts enthalten ist, was mittelbar oder unmittelbar der in den Glaubensbüchern seiner Kirche bestimten Lehrform widerspricht. Andre hingegen halten die Uebereinstimmung mit den Lehrbekentnissen einer Kirche für unzulänglich, und erfordern überdem die Uebereinstimmung mit den Lehrern oder Gottesgelehrten einer Kirche, auch in den durch die Lehrbekentnisse nicht bestimten Dingen. Ich hoffe meine Leser zu überzeugen, daß die Wahrheit auf der Seite der erstern ist; aber vorher wil ich ihnen treulich die Scheingründe der andern mittheilen. Es sind derselben vornehmlich viere. Der erste und ohnstreitig zugleich erheblichste erwächst aus der Erklärung des Lehrbegrifs einer Kirche. Der Lehrbegrif einer Kirche ist der geoffenbarte Lehrbegrif, wie er von den Glie-

dern einer Kirche erkant oder vorgestelt wird. Aber die Erfahrung lehrt, daß die Lehrer einer Kirche in dieser Absicht allen übrigen Gliedern derselben so zu reden den Ton geben. Die Erfahrung lehrt, daß die Lehrerkentnis des grossen Haufens von dem Unterrichte abhängt, welchen derselbe von seinen Lehrern empfangen hat. Also aber scheint es auch entschieden zu seyn, daß der Lehrbegrif einer Kirche von dem Lehrbegriffe der Lehrer einer Kirche nicht unterschieden ist, und daß jener eben aus diesem erkant werden muß. Und ist er davon nicht unterschieden: so heißt ja den Lehrbegrif einer Kirche haben nichts anders, als den Lehrbegrif der Lehrer einer Kirche haben. Die Sache scheint noch evidenter zu seyn, wenn erwogen wird, daß ein Lehrbegrif nicht anders als durch den Beifal, welchen er bei den Lehrern einer Kirche findet, eine Lehre der Kirche wird. So sind Melanchtons Grundsätze von der Gnade und Gnadenwahl in den Lehrbegrif der lutherischen Kirche übergegangen, und des Calvins Grundsätze in den Lehrbegrif der reformirten Kirche: indem in jener die Gottesgelehrten Luthern und in dieser Zwingeln in Ansehung dieser Lehrpunkte verlassen haben, und in jener Melanchtons und in dieser des Calvinus Grundsätzen darüber beigetreten sind. Und setzen wir nicht diesen Begrif von dem Lehrbegriffe einer Kirche in den Streitigkeiten

mit

mit Papisten voraus, so oft wir uns aufgebürdete Irrtümer Lutheri nicht für die unsrigen erkennen? Setzen wir nicht diesen Aufbürdungen entgegen, daß kein Satz damit ein Satz des lutherischen Lehrbegrifs werde, weil ihn Lutherus gelehrt hat; sondern daß er solches erst durch den Beifal werde, welchen er bei den übrigen Lehrern der lutherischen Kirche erhalten hat? Ist und bleibt der Lehrbegrif der Lehrer die Regel und der Bestimmungsgrund für den Lehrbegrif der ganzen Kirche: so scheint es auch entschieden zu seyn, daß zur Orthodoxie in einer Kirche schlechterdings die Uebereinstimmung mit den Lehrern einer Kirche erfordert wird. Ich setze diesem Scheingrunde viererlei entgegen. Zuvörderst wird doch also ein Satz nur erst alsdenn ein Theil vom Lehrbegriffe einer Kirche seyn, wenn er den algemeinen Beifal der Lehrer einer Kirche für sich hat. Also aber wird Niemand einer Entfernung vom Lehrbegriffe einer Kirche beschuldigt werden können, so oft er über einen Satz nur anders denkt, als die meisten Gottesgelehrten einer Kirche darüber gedenken: und sobald nur ein Satz das Ansehn eines Theils von den Gottesgelehrten einer Kirche für sich hat; so bald kan derselbe nicht für heterodox erklärt werden. Entweder demnach der Begrif vom Lehrbegriffe einer Kirche muß noch weiter auf den Lehrbegrif der meisten Lehrer einer Kirche eingeschränkt werden;

oder es werden nicht viel Sätze übrig bleiben, welche auf diese Weise heterodox wären: indem nicht viel wahre und falsche Sätze übrig bleiben, die nicht den Beifal einiger Lehrer in jeder Kirchpartei erhalten hätten. Und ohne diese Einschränkung dürfte es schwerlich eine gewisse Regel geben, durchgängig zu bestimmen, was orthodox und was nicht orthodox sei. Aber zum andern, wenn der Beifal der Lehrer, oder doch der meisten Lehrer in einer Kirche, den Lehrbegrif derselben macht: wie ist denn der Lehrbegrif einer Kirche zu bestimmen, wenn die Lehrer derselben über einen Lehrpunkt getheilt und wohl gar so getheilt sind, daß nicht entschieden werden kan, wohin sich die gröste Anzahl derselben bestimt? Wie ist denn z. E. von dem Lehrbegriffe der reformirten Kirche über die Gnade und die Gnadenwahl weiter etwas festzusetzen, nachdem die Lehre von der algemeinen Gnade bei einem so ansehnlichen Theile von Gottesgelehrten dieser Kirche Eingang gefunden hat, daß es wirklich Mühe verursachen dürfte, auszumachen, ob die Zahl derer, die sie verwerfen, grösser seyn dürfte, als die Zahl derer, welche sie behaupten? Zum dritten und vornehmlich, wenn der Lehrbegrif der Lehrer der Lehrbegrif einer Kirche ist: so ändert sich dieser, so oft als sich jener verändert: und so wird ein Satz, der vorhin nicht orthodox war, orthodox, so bald er nur den Beifal der Lehrer und zwar

der meisten Lehrer einer Kirche erhält, welchen er vorhin nicht hatte. Also ist ein feiner Socinianer zu jetziger Zeit in Geneve und in der englischen Kirche orthodox, und antisocinianische Lehrer sind daselbst heterodox. Denn die jetzigen Lehrer in Geneve und in der englischen Kirche sind gröstentheils feine Socinianer. Und noch zum vierten, wenn der Lehrbegrif einer Kirche nach dem Lehrbegriffe derjenigen zu bestimmen ist, welche einer Kirche den Ton geben: so ist der Lehrbegrif vieler Kirchen nichts anders als der Lehrbegrif dieses oder jenes angesehenen Lehrers in derselben, und ordentlicher Weise nichts anders als der Lehrbegrif der akademischen Gottesgelehrten in einer Kirche. Denn viele Kirchen haben ihren Lehrbegrif von einem einzigen Lehrer, der ein vorzügliches Ansehn erlangt hatte: und ordentlicher Weise denken die sämtlichen übrigen Lehrer einer Kirche, wie sie von ihren akademischen Lehrern zu denken angeführt worden sind. Aber wie schwankend und ungewiß wird in allen diesen Fällen der Lehrbegrif einer Kirche? Die Erfahrung ist nicht zu läugnen, daß derselbe in allen Kirchparteien durch die Lehrer gebildet und in Ordnung gebracht wird. Aber wenigstens müssen wir blos bei den ältern ersten und angesehensten Lehrern einer Kirche stehen bleiben; oder es liegt am Tage, daß wir gar keine Regel haben, den Lehrbegrif einer Kirche zu

bestimmen, wenn solche der Lehrbegrif der Lehrer seyn sol.

Ich übergehe verschiedne Gründe, aus welchen wir wirklich bedenklich finden müssen, den Lehrbegrif der Lehrer einer Kirche zum Maßstabe des Lehrbegrifs der Kirche selbst anzunehmen, und eile zu einem zweiten Scheingrunde. Ich werde zu erweisen suchen, daß wir den Lehrbegrif einer Kirche auf diejenigen Bestimmungen darüber einzuschränken haben, welche ein symbolisches Ansehn haben. Aber wie hat sich überall das symbolische Ansehn einer Lehre erzeugt? Ist solches nicht eben durch den Beitritt der Lehrer zu derselben geschehn? Haben nicht diese alle symbolische Schriften nach vorher eingezogner Gewisheit von der Beistimmung der übrigen verfertigt? Und ist nicht blos die obrigkeitliche Bestätigung derselben nach vorläufiger Uebereinstimmung der Lehrer darüber erfolgt? Dis ist der Scheingrund: und nun nach demselben sol doch in allen Fällen die Uebereinstimmung mit den Lehrern einer Kirche die Grundregel für die Orthodoxie in derselben bleiben. Ich wil hierauf gar nicht in Abrede seyn, daß freilich die mehresten Lehrpunkte den algemeinern Beifall der Lehrer hatten, ehe sie zu einem symbolischen Ansehn erhoben wurden, und daß die meisten darzu erhoben worden sind, weil der gröste Theil der Lehrer sie wünschte darzu erhoben zu sehn.

Es ist mit verschiednen symbolischen Schriften gerade so zugegangen, wie mit den Lehrvorschriften der Concilien. Allein zuvörderst bekömt nie eine Lehre in einer Kirche ein symbolisches Ansehn durch den blossen Beifal der mehresten Lehrer gegen dieselbe. Wenn dis wäre: so müste noch einmal der Arminianismus und ein feiner Socinianismus gegenwärtig zu Geneve symbolischen Ansehens seyn. Eine Lehre gelangt darzu nicht eher, als bis die Lehrer einer Kirche äusserlich verpflichtet werden, sich von derselben nicht zu entfernen: und dis geschieht entweder durch eine obrigkeitliche Bestätigung; oder, wenn sich die Obrigkeit um den Lehrbegrif einer Kirche nicht bekümmert, durch eine wenigstens stilschweigende Einwilligung sämtlicher Glieder einer Kirche in die Verpflichtung zu derselben. Hiernächst aber hat es auch die Geschichte wider sich, daß die Glaubensbücher ihre Wirklichkeit durch die Vereinigung der Lehrer in dem darin verfaßten Lehrbegriffe erlangt haben. Die wichtigsten Schriften dieser Art in den beiden protestantischen Kirchen haben eine andre Genealogie. Die augspurgische Confeßion ist ohne vorläufige Einholung des Gutachtens sämtlicher wenigstens angesehner lutherischer Lehrer verfertigt, und durch den Beitritt der lutherischen Stände oder damaligen Oberhäupter der sich in Deutschland zur Lehre Lutheri bekennender gemeinen Wesen, sym-

bolisch geworden. Eben dasselbe findet in Ansehung aller übrigen symbolischen Schriften der lutherischen Kirche, die Vereinigungsformel ausgenommen, statt. Und der heidelbergische Katechismus ist ohne vorläufig eingeholtes Gutachten der übrigen auch nur angesehensten reformirten Gottesgelehrten verfertigt, und in der Pfalz zuerst dadurch mit einem symbolischen Ansehn versehn worden, daß derselbe obrigkeitlich in alle dortige Gemeinden eingeführt worden ist. Die meisten Confeßionen, Lehrformen, und Lehrvorschriften, sind durch einzelne Lehrer ohne vorläufig darüber gesammelte Stimmen der übrigen verfertigt, und hierauf entweder durch obrigkeitliche Genehmhaltung, oder die nachfolgende Beistimmung der Kirche äusserlich verbindlich geworden.

Ein dritter Scheingrund würde erheblich seyn, wenn er erweislich wäre. Die symbolischen Schriften sämtlicher Kirchparteien sollen durch ihnen abgenöthigten Widerspruch gegen von ihnen verworfne Lehren veranlaßt, und also nur zu öffentlicher Erklärung für die denselben entgegengesezten Lehren bestimt worden seyn. Daher aber sol es dem Endzweck und Ursprunge derselben zuwider seyn, solche als volständige Regeln über den Glauben einer Kirche zu betrachten. Der Inhalt derselben sol sich nicht weiter als auf die Unterscheidungslehren einer Kirche erstrecken.

Und

Und verhielte es sich mit denselben wirklich also: so wäre kein Wort darwider zu sagen, daß die symbolischen Schriften keiner Kirchpartei eine volständige Regel für den Lehrbegrif derselben sind, und daß der Lehrbegrif der Lehrer darzu genommen werden muß, um denselben volständig zu haben. Allein ich läugne diesen ganzen Scheingrund. Es kan einzelne mit symbolischen Ansehn versehne Schriften geben, in welchen nichts weiter geschehn ist, als daß gewisse theologische Streitigkeiten entschieden worden sind. Von dieser Art ist die Vereinigungsformel in Deutschland, nebst der formula consensus in der Schweiz: und von dieser Art sind die Entscheidungen der dordrechtischen Synode. Aber fast sämtliche Kirchparteien haben unter ihren symbolischen Schriften auch Katechismos: und ein Katechismus ist entweder kein Katechismus, oder er ist ein Auszug des ganzen Lehrbegrifs. Die neun und dreißig Artikel der englischen Kirche vertreten die Stelle eines volständigen Katechismus. Und wenn auch die ersten nach der Reformation an mehrern Orten ausgestelten Lehrbekentnisse zunächst blos diejenigen Lehren betrafen, in Ansehung welcher die aus der römischen Kirche ausgehenden Gemeinen ihre Trennung von derselben an den Tag legten; so breiteten sich solche gleichwohl über alle Hauptwahrheiten der Heilsordnung aus, weil alle Hauptwahrheiten der

Heilsordnung von der römischen Kirche verfälscht worden waren. Reinbeck unternahm die ganze Glaubenslehre und Wolle die ganze Sittenlehre nach der augspurgischen Confeßion abzuhandeln. Beide musten also voraussetzen, daß keine Wahrheit des Lehrbegrifs übrig bleibe, welche nicht mittelbar oder unmittelbar in der augspurgischen Confeßion bestimt worden wäre.

Ein vierter Scheingrund ist von geringer Bedeutung. Wenn, sagt man, die symbolischen Schriften einer Kirchpartei die einzige hinlängliche Regel für die Orthodoxie in derselben sind, was für eine Regel für dieselben haben denn diejenigen Kirchparteien, welche keine symbolische Bücher haben? Zuvörderst würde daraus nichts weiter folgen, als daß wir die Sache bei diesen wenigen Kirchparteien anders zu bestimmen haben, als bei allen übrigen, welche symbolische Schriften haben. Hiernächst aber sind in diesen Kirchparteien die Schriften gewisser einzelner Lehrer wirklich das, was bei andern öffentliche Bekentnisbücher sind. Und der algemeine Beifal der Gemeinen gegen dieselben hat solche wirklich symbolisch gemacht. Des Barklay Apologie ist das Glaubensbuch der Quäker, und Hartsökirs Katechismus das Glaubensbuch der Remonstranten.

Ich

Ich irre sehr, oder alles, was noch das Vorurtheil von zur Orthodoxie nöthiger Uebereinstimmung mit den Lehrern einer Kirche scheinbares für sich hat, verschwindet, wenn wir eine Kirche, die erst gebildet werden sol, und eine Kirche, die bereits gebildet ist, unterscheiden. So fern eine Kirche eine zu einem gewissen Lehrbegrif vereinigte gottesdienstliche Geselschaft ist, welche erst errichtet werden sol, und also noch keine vorgeschriebne Lehrform hat; so fern können wir zugeben, daß ihr Lehrbegrif, und also sie selbst, durch die Vereinigung mehrerer oder sämtlicher den einzelnen sie darstellenden Gemeinen vorgesezter Lehrer gebildet wird: obgleich, wie die Geschichte weiset, nur wenige Kirchen auf diese Weise wirklich gebildet worden sind. Und so fern und so lange es diese Bewandnis mit einer Kirche hat; so fern und so lange muß nach dem Lehrbegriffe ihrer Lehrer entschieden werden, was in derselben orthodox und nicht orthodox sei: Aber sobald eine Kirche gebildet ist, und ihre Lehrvorschriften hat; sobald hört der Lehrbegrif der Lehrer völlig auf, die Regel für die Orthodoxie in derselben zu seyn: und wir haben dieselbe lediglich eben auf die in einer Kirche vorhandnen öffentlichen Lehrvorschriften einzuschränken. Ich habe die Scheingründe für das Gegentheil hinlänglich entkräftet. Es sind sechs gegenseitige Gründe für die pflichtmäßige Einschrän-

kung

kung der Orthodoxie in einer Kirche auf die Uebereinstimmung mit den symbolischen Schriften derselben vorhanden, deren Erwägung ich meinen Lesern zur deutlichen Einsicht in die Misbräuche, welche Unwissenheit oder Gewissenlosigkeit mit der Orthodoxie treiben, angelegentlich empfehlen.

Der erste Grund ist dieser: wenn der Lehrbegrif der Lehrer einer Kirche fortgesezt die Regel für den Lehrbegrif der Kirche ist: so ist auch derselbe fortgesezt die eigentliche und wahre Regel für das symbolische oder nicht symbolische Ansehn einer Lehre in der Kirche. Denn es ist einerlei, eine Regel für die Orthodoxie oder eine Regel für das symbolische Ansehn einer Lehrerkentnis in einer Kirche seyn. Aber der Lehrbegrif der Lehrer kan sich in jeder Kirche verändern. Gesezt nun, daß sich die angesehensten oder doch die meisten Lehrer für der öffentlichen Lehrvorschrift entgegenstehende Lehren und Meinungen erklären: so hört auf in einer Kirche symbolisch zu seyn, was vorher der Lehrvorschrift zufolge in derselben symbolisch war. Aber also giebt es denn auch gar kein Mittel, den Lehrbegrif einer Kirche förmlich festzusetzen, und auf immer für Aehnlichkeit und Uebereinstimmung in demselben zu sorgen. Und also hören auch die öffentlichen Bekentnisschriften einer Kirche völlig auf, ein gewisser Erkentnisgrund von dem Lehrbegriffe einer Kirche zu

seyn:

seyn: und wir haben solchen jedesmal nicht nach den öffentlichen Erklärungen darüber in den symbolischen Schriften einer Kirche, sondern nach dem jedesmaligen Lehrsystem ihrer Lehrer und Theologen zu bestimmen. Da ich dieser Unbequemlichkeit bereits vorhin gedacht habe: so begnüge ich mich, dieselbe hier blos anzuführen. Man kan mir dabei nicht entgegensetzen, daß die Uebereinstimmung mit den Lehrern einer Kirche nur in Ansehung der durch die öffentlichen Lehrvorschriften nicht bestimten Dinge gefordert werde, und die Uebereinstimmung mit diesen allezeit die erste Regel für die Orthodoxie bleibt, zu welcher die andre nur als eine Ergänzung und Vollendung derselben hinzukommen muß. Sobald einmal angenommen wird, daß zur Einigkeit des Lehrbegrifs in einer Kirche die Uebereinstimmung wenigstens mit den meisten und angesehensten Lehrern derselben gehöre: sobald wird vorausgesezt, daß die Begriffe, welche wenigstens die meisten und angesehensten Lehrer einer Kirche in Sachen der Religion und des Gottesdienstes haben, eine Verpflichtung zur ähnlichen Erkentnis für alle übrigen Lehrer und Glieder einer Kirche mit sich führen; folglich ein symbolisches Ansehn haben. Und sobald sie dergleichen überhaupt haben; sobald würde es ungemein wilkührlich seyn, solches nur auf die in den öffentlichen Lehrvorschriften nicht bestimten Dinge

einzu-

einzuschränken. Denn man würde doch dahin zurück kommen müssen, daß diese Lehrvorschriften ihr Ansehn zuerst von der Beistimmung der Lehrer empfangen haben. Haben sie aber solches daher empfangen: so ist klar, daß sie dasselbe, sobald diese Beistimmung aufhört, auch wieder verlieren.

Ein zweiter und erheblicherer Grund besteht darin, daß die gegenseitige Meinung auf eine offenbare Begünstigung und Rechtfertigung des Vorurtheils von der Menge hinausläuft. Wer behauptet, daß eine Lehrerkentnis dadurch überhaupt orthodox oder nicht orthodox wird, daß sie den algemeinern Beifal der Gottesgelehrten einer Kirche für sich oder wider sich hat, der behauptet zwar nicht gerade zu, daß also der Beifal, welchen ein Satz bei der Menge hat, zu einem Merkmale von der Wahrheit eines Satzes angenommen werden müsse. Er behauptet zunächst nichts weiter, als daß derselbe ein Merkmal der Annehmung oder Verwerfung eines Satzes in einer gewissen Kirchpartei sei. Und in so weit würde daraus nichts gefährliches folgen. Aber sobald ein Gottesgelehrter in der Zueignung auf seine Kirche den algemeinern Beifal derselben gegen einen gewissen Satz zu einem Kennzeichen von der Orthodoxie desselben gebraucht und annimt; sobald nimt er denselben auch wirklich zu einem Kennzeichen von der

Wahr-

Wahrheit desselben an: indem doch nach seinem Urtheile alles, was in seiner Kirche orthodox ist, auch an sich schriftmäßig ist. Und da haben wir offenbar das Vorurtheil der Menge! Und das ist das Vorurtheil, welches die grösten Uebel in der Kirche angerichtet hat, und fortdaurend anrichtet! Denn dis Vorurtheil hängt mit dem Vorurtheile des Ansehens genau zusammen. Untersuchen wir, woher es komme, daß die Erkentnis der meisten Lehrer über einen oder den andern Satz in einer Kirche so und nicht anders bestimt ist: so kömt es daher, daß die Erkentnis eines oder des andern vorzüglich angesehnen Lehrers so und nicht anders bestimt war, welchem die Menge folgte. Ein einziger von vielen gehörter oder gelesner Gottesgelehrter kan mit leichter Mühe einer ganzen Kirche den Ton geben. Wenn Melanchton noch zehn Jahr gelebt hätte: so würde höchst wahrscheinlich ganz Sachsen philippistisch, und das ist, in der Lehre vom Abendmahl und von der Person der Person Christi calvinisch seyn. Und also ist denn den algemeinern Beifal gegen eine Lehre zur Regel für die Orthodoxie derselben annehmen, im Grunde nichts anders, als den Beifal, welchen dieser oder jener angesehner Gottesgelehrter derselben gab, zur Regel für die Orthodoxie derselben annehmen. Und das ist das klare Pabstitum. Denn es ist einerlei, ob es der Bi-

schof

schof in Rom und ein Kreis von andern Bischöfen, oder ob es irgend ein Doctor der heiligen Schrift, oder eine ganze theologische Facultät ist, nach deren Beifalle etwas für wahr oder für falsch, für schriftmäßig oder für schriftwidrig erkant wird. Man setze mir nicht entgegen, daß dieser Anstoß die Uebereinstimmung mit den symbolischen Büchern sowohl treffe, als die Uebereinstimmung mit den Lehrern derselben: indem doch jene nichts anders als Folgen von dem algemeinern Beifalle gegen gewisse Lehren gewesen. Ich läugne noch einmal, daß dis die wahre Genealogie der mehresten derselben ist. Die meisten derselben sind ohne vorläufige Samlung der Stimmen von einzelnen Lehrern ausgefertigt, und hierauf durch ein obrigkeitliches Ansehn äusserlich verbindlich geworden.

Mein dritter Grund ist dieser: sobald eine Kirche symbolische Bücher hat; sobald muß von Rechtswegen der Lehrbegrif ihrer Lehrer eine Folge von der in den symbolischen Büchern verfaßten Lehrvorschrift seyn: folglich muß der Lehrbegrif der Lehrer der Lehrbegrif der Kirche, nicht aber der Lehrbegrif der Kirche der Lehrbegrif der Lehrer seyn. Folglich ist klar, daß, sobald eine Kirche Lehrvorschriften hat, der Lehrbegrif der Lehrer ganz aufhört, eine Regel für den Lehrbegrif der Kirche zu seyn. So lange die christliche Kirche keine Schriften hatte, so lange war die Lehre der

Apo-

Apostel die Regel ihres Glaubens. Sobald die Schriften des N. T. vorhanden waren, wurden diese die Regel des Glaubens: und die Lehre der Apostel hörte, so weit sie nicht darin verfaßt war, auf, eine Regel des Glaubens zu seyn. Die göttliche Weisheit regierte es also, daß sich das mündliche Amt dieser heiligen Männer bald nach Vollendung des N. T. auch endigte. Also muß die Sache von Rechts wegen in einer jeden Kirche vorgehen: und wer noch nach vorhandner Lehrvorschrift die Aussprüche der Lehrer der Regel des Glaubens in derselben an die Seite sezt, der muß uns eben so vorkommen, als wer nach vollendeter geschriebnen göttlichen Regel des Glaubens noch die Traditionen hinzufügt. Man kan mir hier von neuem entgegensetzen, daß freilich die symbolischen Schriften die einzige Regel des Glaubens einer Kirche in den darin bestimten Lehrpunkten sind, und in Ansehung derselben die Beistimmung der Lehrer überflüßig und die Kirche nicht nach den Lehrern, sondern die Lehrer nach der Kirche zu beurtheilen seyn; daß aber immer von den in den Lehrvorschriften nicht bestimten Dingen die Rede sey.

Allein so gelangen wir nur zu einem vierten für die Einschränkung der Orthodoxie auf die Uebereinstimmung mit den symbolischen Büchern redenden Beweistume: ein jeder der diese nicht zur Ortho-

doxie in einer Kirche für hinlänglich hält, beschuldiget damit offenbar die symbolischen Bücher einer Kirche der Unvolständigkeit und Unzulänglichkeit zu ihrem Endzwecke. Das ist dieser Beweistum. Wie wer nach der in den Schriften des N. T. vollendeten Regel des Glaubens für die Kirche überhaupt die Tradition derselben an die Seite sezt, damit die Schriften des N. T. für unvolkommen und zum Unterrichte in der Seligkeit unzulänglich erklärt; also geschieht ein gleiches, wenn ausser den Lehrvorschriften einer Kirche noch der Lehrbegrif ihrer Lehrer verlangt wird. Es ist wahr, daß dieselben als blosse menschliche und grösstentheils ohne einen eigentlichen Plan zn einem volständigen Lehrbegriffe verfertigte Schriften unvolständig seyn können. Aber theils müssen sich die gemeinen Eiferer für die Orthodoxie über die Beschimpfung, welche sie durch Erweiterung derselben auf den Lehrbegrif der Lehrer den symbolischen Büchern ihrer Kirche zufügen, nach ihrer gröstentheils abergläubigen Hochachtung für dieselbe schämen; theils läugne ich schlechterdings, daß die symbolischen Schriften irgend einer Kirchpartei und namentlich der beiden evangelischen Kirchen so unvolständig und mangelhaft sind, daß nicht alle von einer Kirche zu bekennende Wahrheiten hinlänglich darin bestimt seyn solten. Beide evangelische Kirchen haben unter ihren symbolischen

Schriften Katechismos: und so viel auch an den in beiden zu einem symbolischen Ansehn erhobnen Katechismis auszusetzen ist: so enthalten solche gleichwohl hinlänglich, wo nicht unmittelbar, doch mittelbar den in jeder Kirche angenomnen Lehrbegrif über die Wahrheiten der Heilsordnung. Und ich werde hernach zeigen, daß von Rechtswegen in keiner Lehrvorschrift irgend einer Kirchpartei mehr als dieses enthalten seyn muß.

Meinen fünften Grund nehme ich daher, daß es eine ungemein schwere und den meisten unmögliche Bedingung der Orthodoxie seyn würde, wenn darzu ausser der Uebereinstimmung mit den Glaubensbüchern einer Kirche noch die Uebereinstimmung mit den Lehrern derselben in Ansehung der in solchen nicht bestimten Lehrpunkte erfordert werden solte. Zuvörderst müssen von Rechts wegen nicht nur die Gottesgelehrten, sondern auch die übrigen studirten oder unstudirten Glieder einer Kirche orthodox seyn. Wie aber kan von denselben mit einiger Billigkeit verlangt werden, daß sie sämtlich die Theologen ihrer Kirche gelesen, und sich also die Erkentnis von demjenigen, was den algemeinen Beifal derselben für sich hat, erworben haben müssen? Und wenn auch hiernächst diese Forderung blos auf die Lehrer einer Kirche eingeschränkt werden solte: wie viele derselben sind denn

in den Umständen, daß sie die Untersuchung anstellen, und, was die meisten Gottesgelehrten für oder wider sich habe, entscheiden können? Wir haben nur alzuoft Gelegenheit, bei den vom Katheder redenden Theologen ihre Unbekantschaft mit den Verhältnissen und Umständen der übrigen Menschen zu bemerken. Sie haben alle Bequemlichkeit und Musse, die Gottesgelehrten ihrer Kirche zu studiren, und hierauf die unter denselben gewöhnlichen Theorien zu bestimmen. Aber ist es nicht ungereimt, zu verlangen, daß jeder Dorfprediger dasselbe thun, oder es ihnen doch blos auf ihr Wort glauben müsse, daß diese oder jene Lehrbestimmung den durchgängigen oder doch algemeinen Beifal der Gottesgelehrten habe? Sie haben alle Bequemlichkeit und Musse, auch den wirklichen Beruf, eine Menge blos theologischer, und das ist, zur gelehrten Erkentnis des Lehrbegrifs gehöriger Sätze genau und ausführlich zu erkennen, auch vorzutragen. Aber es erweiset offenbare Unerfahrenheit in den bei dem algemeinen Unterrichte zu beobachtenden Schranken, wenn sie dieselben auch als Theile des von einem jeden Lehrer zu erkennenden und abzuhandelnden Lehrbegrifs vorgestelt wissen wollen.

Mein sechster Grund ist dieser. Die Orthodoxie in einer Kirche begreift nicht mehr und nicht weniger Lehrbestimmungen, als deren Erkentnis in einer

jeden

jeden Kirche eine äussere Verbindlichkeit hat. Denn sie begreift nicht mehr und nicht weniger, als welche in einer Kirche ein symbolisches Ansehn haben. Nun aber hat blos die Uebereinstimmung mit den symbolischen Büchern einer Kirche eine äussere Verbindlichkeit in derselben. Zu dieser verpflichtet eine jede Kirche ihre angehende Lehrer: es geschehe solches zugleich mit obrigkeitlichem oder ohne obrigkeitliches Ansehn. Aber zur Uebereinstimmung mit den Lehrern einer Kirche in den übrigen in den symbolischen Büchern einer Kirche nicht bestimten Dingen verpflichtet keine einzige Kirche ihre angehende Lehrer. In allen Vocationen wird die treue Fortpflanzung des in den symbolischen Büchern verfaßten Lehrbegrifs und nichts weiter gefordert. Folglich ist es eine blosse Tyrannei, welche sich einige Gottesgelehrten anmassen, wenn sie mehr fordern, als die Kirche und die Vorsteher der Kirche fordern. Hätte eine Kirche nöthig befunden, noch in Ansehung andrer Punkte die Gewissen zu binden: so hätte es bei ihr gestanden, noch über dieselben eine Lehrvorschrift zu machen. Sobald sie solches nicht gethan hat, hat sie thätig erklärt, daß sie einem jeden die Freiheit lasse, in Ansehung derselben nach seiner besten Einsicht zu erkennen und zu lehren. Wer die Lehrer einer Kirche dieser Freiheit zu berauben sucht, beschimpft thätig seine Kirche: indem er sie thätig einer Unwissenheit oder

Nachläßigkeit in Ansehung der zur Einigkeit in der Kirche äusserlich verbindlich zu machenden Lehrpunkte anklagt.

Ich besorge nicht im geringsten, daß die Sache, welche ich mir zu erweisen vorgesezt hatte, nicht völlig erwiesen seyn solte. Zur Orthodoxie in einer Kirche wird weiter nichts erfordert, und kan billiger und vernünftiger Weise nichts weiter erfordert werden, als die Uebereinstimmung mit dem in den Glaubensbüchern einer Kirche bestimten Lehrbegriffe derselben. Das war diese Sache. Allein ehe ich nun von derselben zu einigen Regeln und Folgen übergehe, welche mir nach den Misbräuchen nöthig und wichtig zu seyn scheinen, welche fortgesezt mit der Orthodoxie getrieben werden, dürften einige genaue Bestimmungen über den Endzweck und die darin gegründete zwekmäßige Abfassung der symbolischen Bücher einer Kirche hier an ihrem rechten Ort zu stehen kommen. Ich muß von dem Endzwecke zu erst reden: und da halte ich sogleich für ohnläugbar, daß die öffentliche Darlegung des Lehrbegrifs einer Kirche zu richtiger Beurtheilung derselben von einem jeden nicht der eigentliche und vornehmste Endzweck symbolischer Schriften, sondern höchstens ein blosser Nebenendzweck derselben ist. Ich gebe gerne zu, daß die meisten symbolischen Schriften ihr Daseyn dieser Absicht zu danken haben. Die mehresten nach

der Trennung vom Pabsttum ausgefertigten Confeßionen waren bestimt, theils diejenigen Lehren öffentlich nahmhaft zu machen, in Ansehung welcher das Gewissen nicht erlaubte, die Gemeinschaft mit der römischen Kirche fortzusetzen, und den Verleumdungen zu begegnen, mit welchen die Widersacher die aus ihrer Kirchengemeinschaft ausgehenden Gemeinen der gröbsten Irrtümer beschuldigten. Ich gebe also zu, daß die ersten und meisten Glaubensbücher nicht mit der Absicht, und nach einem durchgedachten Plan, den Lehrbegrif einer Kirche zu bilden, verfertigt worden sind. Aber das ist und sol doch ohnstreitig von Rechts wegen die Hauptabsicht und der Hauptnutzen derselben seyn: und es ist eine Absicht und ein Nutzen, in Ansehung dessen dergleichen Lehrvorschriften in allen Kirchparteien wirklich gegenwärtig von einer bedingten Nothwendigkeit sind. Die Mannigfaltigkeit nach und nach aufgekomner von einander abweichender Auslegungen der heiligen Schrift, und die gegenwärtige wirkliche Unmöglichkeit einer bestimten und übereinstimmigen Lehrerkentnis mit blosser Beihülfe der Schrift, machen dieses Mittel zur Hervorbringung einer Uebereinstimmung in der Lehre und im Erkentnisse nothwendig: und darin haben wir folglich den Hauptendzweck aller öffentlichen Lehrbekentnisse zu setzen. Aber nun sind wir auch im Stande, die Regeln für

den Inhalt und die Abfassung derselben zu entdecken. Haben wir die wahre und eigentliche Bestimmung solcher Lehrvorschriften darin zu setzen, daß Einigkeit und Uebereinstimmung in dem Glauben einer Kirche hervorgebracht werden sol: so ist erwiesen, daß sie zwekmäßig alle diejenigen Lehr- und Lebenswahrheiten hinlänglich und deutlich wo nicht unmittelbar doch mittelbar bestimmen müssen, aus welchen der gemeinsame Lehrbegrif einer Kirche zusammengesezt werden sol. Aber es ist auch erwiesen, daß sie sich zwekmäßig blos auf diese einschränken, und durchaus über keine Sätze ausbreiten müssen, welche nicht Theile von dem gemeinsamen Lehrbegriffe einer Kirche werden können. Nun kan niemand in Abrede seyn, daß wir von dem gemeinsamen Lehrbegriffe einer Kirche schlechterdings alle blos zur gelehrten oder akroamatischen Erkentnis des geoffenbarten Lehrbegrifs gehörige Sätze, das ist alle eigentlich theologische Sätze auszuschliessen und solchen lediglich auf die Jederman zur Seligkeit zu wissen nöthigen Wahrheiten einzuschränken haben. Der gemeinsame Lehrbegrif einer Kirche sol ein Inbegrif von Religionswahrheiten seyn, welche von allen Gliedern einer Kirche übereinstimmig erkant werden. Aber die blos zur gelehrten Erkentnis gehörige Sätze sind gar nicht allen Gliedern einer Kirche zu erkennen möglich und nöthig. Zum Ueberfluß

fluß, und weil die Schwachheit nur gar zu gewöhnlich ist, den Lehrbegrif einer Kirche in eine Theologie derselben zu verwandeln, wil ich die Sache mit einem anderweitigen Beweise darthun. Die Glaubensbücher einer Kirche müssen sich als ein Mittel verhalten, eine Uebereinstimmung im Glauben und in der Lehre bei sämtlichen zu einer Kirche gehörigen Leuten und Gemeinen hervorzubringen. Aber diese Uebereinstimmung darf sich nie weiter als auf die Theile des Glaubens und der Lehre erstrecken, deren übereinstimmige Erkentnis zur Kirchengemeinschaft erfordert wird. Die Kirchengemeinschaft erwächst aus der Gemeinschaft des öffentlichen Gottesdienstes. Also ist erwiesen, daß die zu derselben unentbehrliche Uebereinstimmung in Glauben und in der Lehre sich nicht weiter erstrecken kan und muß, als auf diejenigen Theile des Glaubens und der Lehre, welche bei der Theilnehmung an einerlei öffentlichem Gottesdienste zum Grunde liegen müssen. Der öffentliche Gottesdienst besteht in der öffentlichen Handlung des göttlichen Worts, des Gebets und der Sacramente. Also ist klar, daß die Uebereinstimmung in dem Glauben und der Lehre einer Kirche sich auf keine weitre Wahrheiten erstrecken kan und muß, als welche in die öffentliche Handlung des göttlichen Worts, des Gebets und der Sacramente gehören. Aber in dieselbe gehö-

ren ganz ohnläugbar keine blos theologische sondern lediglich die Jederman zur Seligkeit zu erkennen nöthige Wahrheiten. Ich wil solche im Gegensatz der der akroamatischen Wahrheiten katechetische nennen. Folglich ist erwiesen, daß sich die in einer jeden Kirchpartei zu ihrem Endzwecke nöthige Uebereinstimmung im Glauben und der Lehre lediglich auf die katechetischen oder Jederman zu erkennen nöthigen Wahrheiten einschränkt. Und folglich ist auch erwiesen, daß sich die Lehrvorschriften oder Glaubensbücher in einer jeden Kirchpartei, welche sich als Mittel zu dieser Uebereinstimmung verhalten sollen, lediglich auf diese Wahrheiten einschränken müssen. Es ist förmlich kindisch in den Lehrbegrif einer Kirche Lehrbestimmungen zu rechnen, welche nicht in die gemeinsame Erkentnis sämtlicher zu einer Kirche gehöriger Leute, sondern blos der Gottesgelehrten einer Kirche gehören. Es ist ein wirklicher Betrug, den Lehrbegrif einer Kirche und den Lehrbegrif gewisser Gottesgelehrten für gleichbedeutende Begriffe auszugeben. Und wenn die sämtlichen symbolischen Schriften der Kirche mehr nach einem zwekmäßigen Plan als blos zufällig nach gewissen äussern Veranlassungen auch Verleumdungen über in Streit gekomne theologische Wahrheiten abzulehnen verfertigt worden wären: so würden solche größtentheils von einem andern Inhalte und von einer andern

Ab=

Abfassung seyn. Die meisten derselben begreifen nicht blos katechetische, sondern auch theologische Sätze. Das streitet erwiesener massen völlig wider die Rechte und Absichten derselben. Aber wie gesagt, die meisten derselben sind nicht mit der Absicht verfertigt worden, den gemeinsamen Glauben einer Kirche festzusetzen; sondern wenigstens ein Theil derselben hat seinen Ursprung theologischen Streitigkeiten zu danken. So ist in unsrer Kirche die ganze Vereinigungsformel und in der reformirten die dordrechtische Synode nebst der formula consensus entstanden. Und diese Schriften haben daher wahrhaftig gar keine innere Verbindlichkeit von Glaubensbüchern, weil sie gar nicht dem Endzwecke solcher Bücher gemäß sind: ob ich ihnen gleich die äussere nicht abspreche. Aber überhaupt war zu der Zeit, da die Glaubensbücher der meisten Kirchen gemacht worden sind, der Unterschied zwischen blos in die Erkentnis der Gottesgelehrten und zwischen in die Erkentnis aller Glieder einer Kirche gehörigen Wahrheiten noch wenig bekant. Und daher sind selbst die damals ausgefertigten Katechismi wenig regelmässig. Von Rechts wegen solte eine jede Kirche nur ein einiges ihren gemeinsamen Glauben bestimmendes Lehrbuch haben: und das müste erwiesener massen ein Katechismus oder ein Lehrbuch über die in Jedermans Erkentnis gehörige Wahrheiten seyn: ohne daß die

Form eines Katechismus nöthig wäre. Aber noch einmal, ich kenne keinen zu einem symbolischen Ansehn erhobnen Katechismus, der den Regeln eines symbolischen Buchs völlig angemessen wäre. Und keine einzige Kirche hat das Glück, symbolische Bücher zu haben, welche denselben angemessen wären. Wenige derselben sind über alle katechetische Wahrheiten hinlänglich deutlich und volständig: und in allen sind neben denselben theologische Bestimmungen.

Wer unter meinen Lesern gegen den angegebnen Hauptendzweck symbolischer Schriften nichts einzuwenden findet, der muß auch schlechterdings den daraus gezognen Beweis für die gehörige Einschränkung des Inhalts derselben stehen lassen. Aber der wird nun auch schwerlich dagegen etwas erinnern können, daß symbolische Schriften nur eigentlich und vornehmlich diejenigen in einer Kirche verbinden, welchen der Unterricht in einer Kirche obliegt, und das ist, die Lehrer und Vorsteher der Gemeinden. Wenn eine jede Kirche ein gewisses ihren Lehrbegrif hinlänglich und auf eine zu einem algemeinen Unterrichte schikliche Weise vorstellendes Lehrbuch zu ihrem Glaubensbuche hätte: so würde allen Gliedern derselben nicht nur Orthodoxie, sondern auch Bewustseyn der Orthodoxie möglich seyn. Aber wenn und so fern die symbolischen Bücher einer Kirche in Schriften bestehn, welche nur

von den Lehrern gelesen und verstanden werden: so und so fern wird auch nur diesen eine zuverläßige Uebereinstimmung mit denselben und also Orthodoxie möglich. Allein so fern der Lehrbegrif sämtlicher übriger Glieder einer Kirche doch von dem von ihren Lehrern empfangnen Unterrichte abhängt; so fern ist auch Uebereinstimmung und Orthodoxie in einer Kirche zu erwarten nur eigentlich nöthig und hinlänglich, daß für Mittel gesorgt sei, die Lehrer einer Kirche dazu zu verpflichten. Nun gewinnt es das Ansehn, daß diejenigen, welche weder eigentlich den Unterricht im Lehrbegriffe bei den eine Kirche darstellenden Gemeinen besorgen, noch auch denselben von andern empfangen, sondern vielmehr verordnet sind, solchen selbst zu bearbeiten und zu vervolkommen, das ist, mit einem Wort die akademischen Gottesgelehrten nicht auf dieselbe Weise den symbolischen Lehrvorschriften unterworfen sind, als die übrigen Lehrer einer Kirche. Und der Zweck solcher Lehrvorschriften bestimt auch dieselben offenbar zunächst und vornehmlich blos für die Lehrer der Gemeinen. Allein theils werden diese durch die akademischen Lehrer gebildet, und erkennen und lehren daher ordentlicher Weise, wozu sie von ihren Lehrern auf Universitäten angeführt und zugezogen worden sind; theils sind sämtliche zu einer Kirche gehörige akademische und nicht akademische Gottesgelehrten doch zugleich

Glieder der Kirche: und die symbolischen Schriften haben bei aller ihrer nächsten Bestimmung für die Lehrer in einer Kirche doch zugleich eine äussere Verbindlichkeit für alle Glieder derselben.

Meine Leser werden mir die Gerechtigkeit wiederfahren lassen müssen, daß ich also Niemande in einer Kirche das Recht einräume, von dem in den öffentlichen Lehrvorschriften derselben bestimten Lehrbegriffe abzuweichen. Ich finde es sogar völlig gerecht und billig, daß ein jeder, der sich durch seine Ueberzeugung davon abzuweichen gedrungen befindet, wenn solche Abweichung wirklich von Rechts wegen symbolische, und das ist, katechetische Wahrheiten betrift, und wiederholte Versuche ihn zurükzubringen, fruchtlos sind, genöthigt werde, sich der Gemeinschaft mit solcher Kirche zu begeben. Und hat er ein öffentliches Lehramt: so halte ich es für gerecht und billig, daß ihm dasselbe zur Erhaltung der Einigkeit in der Lehrerkentnis entzogen werde. Nur wil die Pflicht, welche das Evangelium gegen Irrende einschärft, und selbst die Hochachtung, welche wir Leuten nicht versagen können, die nicht wider ihr auch irrendes Gewissen handeln wollen, daß solches allezeit auf die für dieselben erträglichste Weise, und ohne die mindeste Beschimpfung ihrer abweichenden Einsicht geschehe. Allein wenn ich also nicht nur die Nüzlich-

keit und Nothwendigkeit der Glaubensbücher ungekränkt stehen lasse, sondern selbst das Ansehn derselben gegen alle sich davon entfernende Glieder und Lehrer einer Kirche behauptet wissen wil; so behalte ich auch beständig die Schranken vor Augen, in welchen erwiesner massen die in solchen Glaubensbüchern zu verfassenden Lehrvorschriften ihrem Grunde gemäß bleiben müssen: und ich kan es durchaus nicht rechtfertigen, daß die mehresten derselben diese Schranken überschreiten, noch es gelinder als Tyrannei und Ungerechtigkeit nennen, wenn solche mit Vorsatz überschritten werden. Symbolische Schriften müssen den Lehrbegrif einer Kirche, aber nicht alles im Lehrbegriffe der Gottesgelehrten einer Kirche bestimmen. Sie müssen eine Einigkeit im gemeinsamen Glauben einer Kirche zu befördern eingerichtet seyn; aber sie müssen nicht das gelehrte Nachdenken über die Wahrheiten des Glaubens hindern. Ich segne das Andenken derjenigen rechtschafnen Männer, welche sich in den calixtinischen und pietistischen Streitigkeiten der Vermehrung unsrer symbolischen Bücher mit neuen widersezten. Diese neuen solten blos theologische Streitigkeiten entscheiden: und ich halte es schlechterdings für unerlaubt, die Erkentnis in blos theologischen Sätzen zu binden. Ich halte es aus drei Gründen für unerlaubt. Zuvörderst ist bei diesen gar nicht der Grund

vorhanden, welchem zufolge dergleichen in Ansehung der katechetischen Wahrheiten nöthig und nüzlich ist. Denn in Ansehung dieser Sätze ist in keiner Kirche eine Uebereinstimmung nöthig. Ich habe gezeigt, daß solche nur in Ansehung der in dem öffentlichen Gottesdienste zu verhandelnden Wahrheiten nöthig ist; die blos theologischen Wahrheiten aber gehören *nicht in* das öffentlich zu verhandelnde Wort. Und eine Uneinigkeit darüber hat in die Einigkeit des Glaubens nicht mehr Einfluß, als die Uneinigkeit über andre blos unter den Gelehrten bleibende Sätze. Zum andern, sobald der ganze theologische Lehrbegrif mit einem symbolischen Ansehn bestimt wird; sobald hört alles freie gelehrte Nachdenken über denselben auf: und so hören auch alle Mittel zur grössern Berichtigung und Vervolkommung desselben auf. Und zum dritten ist das Gegentheil nicht möglich ohne eine stille Anklage gegen den Geist Gottes in der Schrift, welcher diese Wahrheiten nicht dergestalt zu bestimmen nöthig gefunden hat, und ohne dem über den geoffenbarten Lehrbegrif nachforschenden Theile der Menschen diejenige Freiheit zu nehmen, welche ihm der Geist Gottes zu lassen gut befunden hatte. Die sämtlichen zur Seligkeit zu erkennen nöthigen Wahrheiten sind in der heiligen Schrift deutlich bestimt: und eine jede Kirche kan daher auch ihre Glieder und Lehrer verpflichten,

sich von denselben nicht zu entfernen. Aber in Ansehung der zur gelehrten Erkentnis des Lehrbegrifs gehörigen Sätze hat die Schrift gröstentheils keine so entscheidende Aussprüche gethan, daß nicht abweichende Meinungen darüber ohne Nachtheil ihres Ansehns möglich seyn solten. Und nun würde es menschlicher Vorwitz und ein dem Verfahren der heiligen Schrift widersprechendes Verfahren seyn, wenn eine Kirche sich unterfangen wolte, dergleichen entscheidende Aussprüche darüber zu thun. Kurz, wer in den zur Seligkeit Jederman zu wissen nöthigen Wahrheiten den Lehrbegrif einer Kirche verläßt, der hat sich nicht zu beschweren, wenn er der Heterodoxie angeklagt wird. Aber Abweichungen in blos theologischen Sätzen verketzern, das ist Aberwitz, Herrschsucht und Ungerechtigkeit.

Wenn aber alle Bestimmung über theologische Wahrheiten den Absichten und darin gegründeten Rechten symbolischer Schriften zuwider ist: und wenn also alles, was in dieser Absicht, z. E. in den symbolischen Schriften der lutherischen Kirche wirklich geschehn ist, widerrechtlich geschehn ist: wird denn nicht die Verbindlichkeit gegen diese symbolische Schriften ungemein eingeschränkt? Und wird es nicht um das Ansehn dieser Schriften nun sehr mißlich aussehn, wenn ohne Nachtheil der Orthodoxie Ausnahmen gemacht, und

Theile derselben nach eines jeden Gutdünken verlassen werden können? Es würde weder das Ansehn noch der zwekmäßige Gebrauch dieser Schriften dabei in einige Gefahr kommen, wenn alle Lehrer und Gottesgelehrte richtig und übereinstimmig die katechetischen und blos theologischen Wahrheiten in demselben unterscheiden solten. Und es hat dabei sein Bewenden, daß alle über die leztern darin befindliche Lehrvorschriften widerrechtliche und in dem Zwecke von Glaubensbüchern gar nicht gegründete Lehrvorschriften sind. Allein nachdem nun einmal dieselben in solchen aufgenommen und vorhanden sind, bin ich der Meinung, daß sich die Verbindlichkeit der symbolischen Schriften auf dieselben zugleich erstrecke, und daß Niemand sonderlich ein Lehramt in einer Kirche bekleiden kan, dem sein Gewissen nicht den Beifal gegen diese Lehrbestimmungen erlaubt. Zuvörderst geht es gar nicht an, einem jeden die Freiheit zu verstatten, in den blos theologischen Wahrheiten seinen Einsichten zu folgen, und ihn blos in Ansehung der in den Glaubensbüchern bestimten katechetischen Wahrheiten zu binden: so lange nicht darauf gerechnet werden kan, daß ein jeder beiderlei Wahrheiten richtig unterscheiden werde. Es stünde zu besorgen, daß in solchem Falle theils zur Entfernung von den symbolischen Büchern geneigte Gemüther wirklich katechetische Wahrheiten

heiten für blos theologische ausgeben, und damit ihre Entfernung von denselben entschuldigen; theils aber nur die Zänkereien über die verschiedne innere Erheblichkeit der Wahrheiten vermehrt, und einerlei Wahrheiten von einigen für blos theologische und von andern für katechetische erklärt werden würden. Hiernächst sind verschiedne blos theologische Lehrbestimmungen durch das symbolische Ansehn, mit welchem sie versehn worden, dergestalt Unterscheidungslehren der Kirche geworden, daß Niemand dieselben verlassen kan, ohne sich einer völligen Verlassung seiner Kirche verdächtig zu machen. Es steht z. E. unwiderleglich zu erweisen, daß die sämtlichen Wahrheiten von der Person Christi, und von der Art der Gegenwart seines Leibes und Blutes im Abendmahle, darüber beide evangelische Kirchen getheilt sind, blos theologische Wahrheiten sind. Aber nachdem die Uneinigkeit über dieselben eigentlich die Trennung beider Kirchen veranlaßt hat, sind die von beiden Seiten darüber angenommen Theorien dergestalt Merkmale und Unterscheidungsstücke der Glieder und Lehrer einer Kirche geworden, daß Niemand füglich seine Lehrvorschrift darüber verlassen kan, ohne seine Kirche zu verlassen. Und endlich werden doch sonderlich alle diejenigen, welche zu öffenlichen Lehrämtern in einer Kirche berufen werden, bei ihrem Berufe zu denselben zu dem in

den symbolischen Büchern verfaßten Lehrbegriffe ohne Ausnahme verpflichtet. Freilich ist diese Verpflichtung eine blos menschliche: Aber das ganze Ansehn der symbolischen Bücher als symbolischer Bücher ist ein blos menschliches Ansehn. Daß einige abgöttische Verehrer derselben auf den Einfal gerathen sind, ihnen ein göttliches Ansehn beizulegen, ist, es gelinde zu benennen, eine Vermengung der Orthodoxie in engerer und in engster Bedeutung, symbolischer und schriftmäßiger Wahrheiten gewesen. Dadurch empfängt ein Satz kein inneres das Gewissen verbindendes Ansehn, daß eine Kirche denselben für schriftmäßig hält, und ihn daher in ihre Lehrvorschriften aufnimt, sondern daß er es wirklich ist. Allein so augenscheinlich auch das Ansehn symbolischer Schriften ein blos menschliches Ansehn ist; so würde doch derjenige göttliche Pflichten übertreten, der bei Uebernehmung des Lehramts in einer Kirche eine durchgängige Uebereinstimmung mit denselben versprechen, und sich gleichwohl nicht durch dieses Versprechen verpflichtet halten wolte. Und daher so widerrechtlich auch eine Menge von blos theologische Sätze betreffenden Lehrbestimmungen in die Glaubensbücher übergegangen sind; so verbindlich ist gleichwohl der Beifal gegen dieselben, nachdem sie einmal in dieselben übergegangen sind, und eine jede Kirche von ihren Lehrern eine durchgängige Ueber-

einstimmung mit dem Inhalte ihrer Glaubensbücher fordert.

Ich schmeichle mir, nun zweierlei hinlänglich ausgeführt und erwiesen zu haben: 1) daß die Orthodoxie in einer jeden Kirchpartei nichts mehr und nichts weiter als die Uebereinstimmung mit den symbolischen Schriften derselben begreift; daß aber auch 2) dieselbe eine durchgängige Uebereinstimmung mit denselben begreift. Den ersten Beweis habe ich gegen die ungerechte Erweiterung derselben auf die Uebereinstimmung mit den Lehrern einer Kirche so umständlich und ausführlich vorgetragen, daß ich nicht besorge, etwas zur Ueberzeugung meiner Leser zurükgelassen zu haben. Wem es dagegen belieben solte, auch noch selbst die Einschränkung durch die symbolischen Bücher einer Kirche beschwerlich zu befinden, der müste von gar keiner Regel für die Orthodoxie in einer Kirche, und von gar keinem Mittel Einigkeit im Glauben und in der Lehre hervorzubringen, etwas wissen wollen. Den andern Beweis aber habe ich den Misdeutungen entgegengesezt, welche von den Gründen für die zwekmäßige Einschränkung symbolischer Schriften auf den gemeinsamen Glauben einer Kirche gemacht werden könten. Aber nun müssen auch sechs Regeln den Beifal aller meiner Leser erhalten, welche bei der Beurtheilung, was orthodox und nicht orthodox sei, ge-

wissenhaft beobachtet werden müssen. Zum Erstaunen für alle über die Bedürfnisse der Religion und Kirche in unsern Tagen denkende Leute, scheint die Furie der Verketzerung und des theologischen Verfolgungsgeistes seit einiger Zeit neue Kräfte gesammelt zu haben: und sie wütet wenigstens durch die Verdammungsurtheile, welche sich einige Gottesgelehrten vornehmlich in unsrer Kirche über verdienstvolle Männer verstatten, dergestalt, daß es Zeit seyn dürfte, dieselbe in Fesseln zu legen. Ich weiß sehr wohl, daß die Fürsten, deren Gelindigkeit diese grausamen Eiferer misbrauchen, zu gerecht und weise sind, ihnen bei ihrem theologischen Hasse zu Hülfe zu kommen, und daß niemand unter dem Schutze derselben die Waffen der Verketzerung zu fürchten hat. Ich weiß sehr wohl, daß kein rechtschafner Mann bei dem Geschrei des falschen Eifers in seinen Bemühungen um die Wahrheit und eine grössere Berichtigung des Lehrbegrifs verzagt werden darf. Ich weiß sehr wohl, daß die gesamte gelassenere Hälfte selbst von Gottesgelehrten die Einfalt dieser blinden Eiferer verachtet, und bedauert, nach deren Urtheil wohl die Theologen vor zwei hundert Jahren aller nach der Zeit erst entstandner Hülfsmittel beraubt die Wahrheit erkanten; aber die jetzigen Theologen mit allen Hülfsmitteln versehn dieselbe nicht erkennen; die Einfalt, mit wel=

welcher diese blinden Eiferer voraussetzen, daß die Theologen vor zwei hundert Jahren nicht irren konten, wenn sie, so oft die jetzigen von ihnen abweichen, es für entschieden halten, daß sie irren: Allein ich wünsche diesem dem Zustande der Kirche in unsern Tagen so wenig angemessnen Eifer, diesem wirklichen Ungeheuer, nicht Spott und Verachtung, sondern Gründe und Ueberzeugung vom Unrecht entgegenzustellen. Hier sind ohne weitern Umschweif meine sechs Regeln.

Die erste ist diese. Derjenige macht sich keiner Abweichung von der Orthodoxie theilhaftig, welcher in dem Urtheile über die Erheblichkeit einer Lehre die Lehrer und selbst die symbolischen Bücher seiner Kirche verläßt. Was die Urtheile der übrigen Lehrer betrift: so bedarf solches gar keines Beweises: nachdem überhaupt gezeigt worden ist, daß das Ansehn derselben bei der Orthodoxie in gar keine Betrachtung kömt. Und es wäre z. E. kindisch, Jemanden der Heterodoxie zu beschuldigen; wenn er nicht die Grund- und Nebenlehren gerade so ordnen solte, wie sie vom Hunnius geordnet worden sind. Daß sich aber auch die Verbindlichkeit der symbolischen Bücher nicht bis auf die Urtheile von Erheblichkeit einer Lehre erstrekt, ist aus dem festgesezten Begriffe der Orthodoxie erweislich. Darzu gehört nichts weiter, als

daß der in den symbolischen Büchern vorgeschriebne Lehrbegrif erkant und bekant werde. Aber das Urtheil über die Erheblichkeit einer Lehre ist nicht die Lehre selbst: und es kan daher Jemand in Ansehung eines Satzes den Lehrbegrif der symbolischen Bücher haben, ohne über die Erheblichkeit des Satzes denselben gleichförmig zu denken. Es kan Jemand z. E. den reinen lutherischen Lehrbegrif vom Abendmahle des HErrn haben, und doch das Urtheil der meisten lutherischen Gottesgelehrten über die innere Erheblichkeit der in demselben gegen die Reformirten behaupteten wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi verlassen. Es kan Jemand den lutherischen Lehrbegrif vom Abendmahle haben, und doch nicht den entgegenstehenden für einen Irrtum erkennen, über welchen die Kirchengemeinschaft hat aufgehoben werden müssen. Diese erste Regel dürfte um so weniger Widerspruch finden, da sich die symbolischen Schriften der meisten Kirchen gar nicht über die ungleiche Grösse und Wichtigkeit der vorgetragnen Lehren erklären, sondern blos die Lehren an sich vortragen. Allein die Aufnahm einer Lehre in die öffentlichen Lehrvorschriften einer Kirche ist als eine thätige Erklärung derselben für eine Grundlehre des Lehrbegrifs zu betrachten: nachdem wir gesehn haben, daß von Rechts wegen keine andre als solche mit einem symboli-

bolischen Ansehn versehn werden können. Und daher kan ich nicht unbemerkt lassen, daß dem Endzwecke der symbolischen Schriften allezeit ein Genüge geschieht, wenn die Glieder und Lehrer einer Kirche über die darin bestimten Glaubenssätze mit denselben übereinstimmen, und daß das Urtheil über die grössere oder geringere Erheblichkeit derselben ganz ausser demselben ist. Wir würden auch in grosse Verlegenheit gerathen, wenn die Freiheit darüber nach unsrer besten Erkentnis zu bestimmen, wegfallen solte. Zuvörderst sind fast in den symbolischen Schriften aller Kirchen eine Menge von Lehren aufgenommen und damit als Grundlehren vorgestelt worden, welche offenbar von einer blos theologischen Erheblichkeit sind, und darüber ohne Nachtheil der Seligkeit geirrt werden kan. Solte es wohl Jemande z. E. einfallen, sämtliche über die Person Christi, und die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an desselben menschliche Natur, in der Vereinigungsformel verfaßte Lehrbestimmungen für Jederman zur Seligkeit nöthige und in den gemeinsamen Glauben einer Kirche gehörige Lehrbestimmungen zu halten? Hiernächst aber hat sich die äussere Erheblichkeit vieler Wahrheiten seit der Ausfertigung dieser Schriften sehr verändert. Bei dem Ausgange aus der römischen Kirche, und zur hinlänglichen Merklichmachung dieses Ausgan-

ges, waren eine Menge Sätze und Bestimmungen nöthig, welche gegenwärtig in ganzen ansehnlichen Ländern von geringem Gebrauche sind. Und daher können schlechterdings nicht die Urtheile über die ungleiche Erheblichkeit der Wahrheiten ohne Nachtheil der Wahrheit den damaligen Urtheilen darüber gleichförmig ausfallen.

Meine zweite Regel ist diese. Derjenige entfernt sich noch nicht von der Orthodoxie, welcher in den Beweisen der Lehren die Lehrer und selbst die symbolischen Schriften seiner Kirche verläßt. Denn die Orthodoxie besteht in der Gleichförmigkeit von Jemands Lehrerkentnis mit dem in den symbolischen Büchern bestimten Lehrbegriffe und es kan Jemand diesen Lehrbegrif genau und volständig haben, ohne eben dieselben Beweistümer zu haben. Denn eine Wahrheit kan auf mehr als eine Art erweislich seyn: und es ist die gröste Ungerechtigkeit, Jemanden sogleich eines bösen Vorhabens gegen eine Lehre verdächtig zu halten, wenn ihm die gewöhnlichen Beweise derselben kein Genüge thun. Solte auch das zur Orthodoxie gehören, daß in den einmal beliebten Beweisen nichts verändert und nichts verbessert werden dürfte: so möchte ich sehen, welcher wirkliche Gottesgelehrte in unsern Tagen noch orthodox seyn könte? Die Kritik, welche man zu der Zeit, da die Glaubensbücher

gemacht

gemacht wurden, noch gar nicht kante, und die ganze zu einer grössern Volkommenheit gediehene Auslegungswissenschaft, nebst ihren sämtlichen Hülfsmitteln, und insonderheit der heiligen Sprachkunde, erlauben uns in unsern Tagen schlechterdings nicht alle die Beweisstellen ferner für Beweisstellen zu erkennen, welche unsre Vorfahren dafür erkanten. Und es konte ein Beweis damals in den Umständen, unter welchen, und bei den Personen, für welche er geführt wurde, ein zum Zweck hinreichender Beweis seyn, der es jezt nicht mehr ist. Wenn ein Gottesgelehrter vollends nicht blos die schlechten und mangelhaften Beweise ausmerzt oder solche berichtigt; sondern die Wahrheiten, welche damit schlecht erwiesen worden, mit neuen und bessern Beweisen unterstüzt; kan derselbe wohl einer Abweichung von diesen Wahrheiten selbst beschuldigt werden? Ist der Argwohn gegen Jemandes Orthodoxie über die Gottheit des Sohnes oder des heiligen Geistes wohl gerecht, so bald Jemand nicht sämtliche dafür gewöhnliche Beweistümer beweisend befindet? Ich gedenke so oft ich auf diesen Punkt komme, an Wolfen und an Calvinum. Wolf der den Beweis für die Wirklichkeit Gottes zur grösten Volkommenheit brachte, muste es leiden, daß ihn Lange gefährlicher Absichten gegen die Wirklichkeit Gottes verdächtig machte, als er die falschen Beweistümer derselben

selben entkräftete. Und Calvinus der den Servet verbrennen ließ, muste leiden, daß man ihn böser Absichten gegen die Dreieinigkeit verdächtig hielt, weil er dieselbe nicht in allen den Stellen des A. T. antraf, in welchen sie die Kirchenväter angetroffen haben wolten. Ich setze nur noch hinzu, daß ohnläugbar eine Menge theologischer Beweise, und für beweisend gehaltner Schriftstellen, sich gleichsam durch eine Tradition von den Zeiten der Kirchenväter her in den Abhandlungen des Lehrbegrifs erhalten haben. Die Geschichte der im Lehrbegriffe fortgepflanzten Beweise würde ein nüzliches Stück in der Geschichte des Lehrbegrifs seyn. Aber das ist wirklich keine sonderliche Empfehlung für einen Beweis daß er alt und gemein ist. Das Alter der meisten fängt bei den Kirchenvätern an: und die Kirchenväter waren jämmerliche Schriftausleger.

Die beiden vorgetragnen Regeln waren darin gegründet, daß wohl der in den symbolischen Büchern einer Kirche bestimte Lehrbegrif, daß aber nicht alles in den symbolischen Büchern einer Kirche verbindlich ist. Die beiden folgenden Regeln werden diesen Lehrbegrif selbst betreffen. Die dritte ist, daß auch damit nicht von der Orthodoxie abgewichen wird, wenn die in den symbolischen Büchern blos vorgetragnen aber nicht erklärten Lehrwahrheiten erklärt werden. Die

Ortho-

Orthodoxie bringt mit sich, daß erkant und gelehrt werde, was die Lehrvorschriften einer Kirche zu erkennen und zu lehren verordnet haben. Aber sie bringt gar nicht mit sich, daß, was diese unerklärt gelassen haben, auch unerklärt bleiben müsse. Der nächste Endzweck derselben kan nicht mehr als eine blos klare Erkentnis erfordert oder auch erlaubt haben, aber die gelehrte Erkentnis der darin bestimten Lehrwahrheiten kan eine deutliche Erkentnis derselben erfordern. So wenig die Theologen damit dem Ansehn der heiligen Schrift zuwider handeln, wenn sie die darin verfaßten aber nicht zergliederten Wahrheiten zergliedern, und die darin ohne Erklärung angenommenen Begriffe deutlich machen; so wenig streitet es mit der Hochachtung der symbolischen Bücher wenn in Ansehung der darin unerklärt gebliebnen Begriffe und Sätze ein gleiches geschieht. Gesezt daß in denselben eine wahrhafte und wesentliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und eine mündliche Geniessung desselben im Abendmahle behauptet, aber nicht erklärt würde: so wird damit Niemande das Recht benommen, die in diesen Worten verfaßte Theorie von einer besondern Gegenwart der menschlichen Natur und gesamten Person Christi in und bei dieser Handlung deutlich zu machen. Und gesezt, daß wohl festgesezt würde, daß die auferwekten Leiber eben dieselbigen seyn werden, welche die

Men=

Menschen in diesem Leben hatten; daß aber die Identität derselben nicht weiter erklärt würde: so verläßt nun derjenige nicht im geringsten, die darüber symbolisch gewordnen Lehrbestimmungen der diese Identität erklärt. Es wäre förmlich kindisch den Begrif der Orthodoxie dergestalt zu erweitern, daß solche nicht nur alles in sich fassen müsse, was die symbolischen Bücher in sich fassen, sondern es auch eine Verletzung derselben sei, sobald solche mehr in sich fasse. Aber wenn ich also einen jeden Gottesgelehrten für berechtigt halte, die in den Glaubensbüchern seiner Kirche unerklärt gelassenen Begriffe und Sätze zu erklären: so versteht sich gleichwohl, daß solche Erklärung dem Sinne dieser Bücher gemäß seyn müsse. Es verhält sich eben so wie mit den Erklärungen biblischer Begriffe und Sätze. Alle Kirchparteien nehmen dieselben an: aber viele derselben erklären solche nach ihren angenomnen Meinungen: und damit hören dieselben wirklich auf, biblische Begriffe und Sätze zu seyn. Alle Erklärungen müssen so abgefaßt werden, wie sie dem durch den übrigen Inhalt bestimten Lehrbegrif und Endzweck gemäß sind. Was sich muthmaßlich die Urheber dabei gedacht, und wie solche die Begriffe und Sätze erklärt haben dürften, kan nicht zur durchgängigen Regel für die wahre Erklärung derselben angenommen werden: eben weil solches in vielen Fällen nur muthmaßlich erkant werden kan.

kan. Diejenige Erklärung ist orthodox, welche den gebrauchten Worten und dem gesamten Inhalte und Endzwecke der symbolischen Bücher am gemässesten ist.

Meine vierte Regel ist gewissermassen bereits in der, vorigen enthalten. Es ist keine Abweichung von der Orthodoxie, wenn Sätze welche in den symbolischen Büchern einer Kirche nur überhaupt und unbestimt vorgetragen worden, weiter bestimt werden. Hier findet der vorige Grund statt. Theils verbindet uns wohl die Orthodoxie den in den Glaubensbüchern verfaßten Lehrbegrif nicht zu verlassen; aber sie verbindet uns gar nicht, alles Bestreben nach einer genauern und bestimtern Erkentnis desselben für unerlaubt zu halten. Theils halten sich die Gottesgelehrten in allen nur nicht schwärmerischen Kirchparteien berechtigt, die in der heiligen Schrift verfaßten Lehrwahrheiten genauer, bestimter, und mit einem Worte gelehrter abzuhandeln: und es wäre folglich sonderbar, wenn sie in Ansehung des Vortrags der heiligen Schrift mehr Rechte und Freiheiten haben solten, als in Ansehung des Vortrags der symbolischen Bücher. Es ist genug, daß damit der Lehrbegrif selbst nicht verändert wird. In den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche wird überhaupt und unbestimt der thätige Gehorsam Christi zu dem Verdienste desselben gerechnet, und eine in der Rechtferti-

gung

gung vorgehende Zurechnung desselben gelehrt. Aber es wird nirgends festgesezt, daß derselbe gerade zu so wie der leidende verdienstlich gewesen, und in der Rechtfertigung zugerechnet wird; sondern vielmehr, indem diese mit der Schrift ordentlicher Weise als eine durch die vertretende Leiden Christi gestiftete Wohlthat vorgestelt wird, einem jeden die Freiheit gelassen, darüber weiter zu bestimmen. Folglich weicht derjenige nicht von dem darüber vorgeschriebnen Lehrbegriffe ab, der den thätigen Gehorsam nur mittelbar zum Verdienste Christi rechnet, und nur eine mittelbare Zurechnung desselben in der Rechtfertigung behauptet. Die formula consensus hat darüber etwas bestimt, und den thätigen Gehorsam für gerade eben so verdienstlich und vertretend erklärt als den leidenden. Für wen demnach diese Glaubensformel eine symbolische Verbindlichkeit hat, der hört freilich auf orthodox zu seyn, wenn er das Verhältnis des thätigen Gehorsams gegen die Genugthuung und Rechtfertigung auf die angezeigte Weise bestimt.

Die fünfte Regel: derjenige kan auch nicht mit einigem Schein einer Abweichung von der Orthodoxie beschuldigt werden, der in Lehren, darüber die symbolischen Schriften seiner Kirche gar nichts bestimt haben, nach einer davon habenden Einsicht urtheilt, wenn gleich dieses Urtheil von der ordentlichen und

gewöhn-

gewöhnlichen Bestimmung der Lehrer darüber gänzlich verschieden seyn solte. Die gemeine Meinung der Gottesgelehrten geht dahin, daß alle diejenigen Menschen, welche die heilige Schrift nicht haben, keine Mittel des seligmachenden Glaubens haben. Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche haben diese die algemeine Gnade schlechterdings aufhebende Meinung weder unmittelbar noch mittelbar vorgeschrieben. Folglich wäre es unerlaubt, Jemanden der Heterodoxie zu beschuldigen, wenn er durch Ehrerbietung gegen die ernstliche und kräftige Neigung Gottes zu aller Menschen Seligkeit gedrungen, das Gegentheil von dieser den algemeinern Beifal für sich habenden Meinung behauptet. Ich habe ausführlich erwiesen, daß die herrschende Erkentnis der Lehrer einer Kirche schlechterdings nicht zur Regel für die Orthodoxie in derselben anzunehmen; sondern solche lediglich auf die in einer Kirche vorhandnen öffentlichen Lehrvorschriften einzuschränken ist. Und mithin ist es schlechterdings kein Beweis weder für noch wider die Orthodoxie eines Satzes, daß er den algemeinern Beifal für oder wider sich hat: und wir müssen es mit Mitleiden als eine Folge von Unwissenheit oder Schwachheit betrachten, wenn Schriftsteller ihre Orthodoxie zu behaupten, Aussprüche der Gottesgelehrten ihrer Kirche zusammentragen, welche mit ihnen überein-

stimmig gelehrt haben. Das kan den Nutzen haben, die Unschuld einer Lehrerkentnis zu erweisen, daß solche von mehrern und rechtschafnen Gottesgelehrten gebilligt worden ist: und es kan den Nutzen haben, blinde Eiferer zu überführen, daß sie das Urtheil der Verketzerung auch über diese aussprechen müsten. Aber das einzige Merkmal der Orthodoxie einer Erkentnis ist und bleibt das symbolische Ansehn derselben: und folglich in allen nicht durch ein symbolisches Ansehn bestimten Dingen hat und behält ein jeder die Freiheit nach seiner Einsicht zu lehren. Aber ich bin weit entfernt, daß ich dabei gar keine Einschränkung erkennen solte. Zuvörderst versteht es sich, daß sich die Orthodoxie im Lehrbegriffe so wohl auf die mittelbar als auf die unmittelbar und ausdrüklich symbolisch bestimten Lehrwahrheiten erstrekt und daß folglich derjenige mit Recht einer Entfernung von derselben anzuklagen ist, welcher sich wider Lehrsätze erklärt, welche mit den in den öffentlichen Lehrvorschriften bestimten Sätzen zusammenhängen. Nur muß der Zusammenhang auch klar und nothwendig seyn: nothwendig, weil sonst dieselben nicht wahrhaftig symbolisch bestimt sind: und klar, weil sonst nicht zuverläßig auf eine Bestreitung der ausdrüklich festgesezten Erkentnisse geschlossen werden kan. Fern also sei von einem lautern Eifer für die Orthodoxie alle Consequen-

quentienmacherei! Hiernächst obgleich die algemeinere Theorie der Gottesgelehrten über eine Glaubenswahrheit Niemanden zu einiger Besorgnis verpflichtet, sich mit Verlassung derselben der Heterodoxie theilhaftig und bei wohl unterrichteten auch nur verdächtig zu machen; so versteht es sich doch allezeit, daß eine Erkentnis, welche den Beifal vieler angesehner und gelehrter Männer für sich hat, nicht leichtsinnig verlassen, sondern das Gegentheil nicht anders als nach langer Prüfung und mit grosser Vorsichtigkeit ergriffen werden muß. Ich habe hiervon in meinem allerersten Aufsatze geredet, und so sehr dem Eigendünkel und der Neuerungssucht, als der dummen Anhänglichkeit an einmal angenommene und von den Vätern überlieferte Meinungen zu begegnen gesucht. Allein das ist und bleibt in der lutherischen Kirche sonderlich recht orthodox, daß keines Gottesgelehrten Lehrbegrif kanonisirt, und Jemande die Abweichung von demselben auch nur einigermassen zur Last gelegt werden muß. Hier ist eine Stelle darüber aus den smalkaldischen Artikeln: „Es gilt nicht, daß man aus der heiligen Väter Werk „oder Wort Artikel des Glaubens machte. Sonst „müste auch ein Artikel des Glaubens werden, was „sie für Speise, Kleider, Häuser gehabt hätten: wie „man auch mit dem Heiligtum gethan hat. Es heißt, „Gottes Wort sol Artikel des Glaubens stellen: und

„sonst Niemand, auch kein Engel.„ Diejenigen welchen es also beliebt, die Aussprüche der Gottesgelehrten zu Glaubensregeln zu machen, mögen zusehen, ob sie noch dabei orthodox bleiben. Und wenn es nicht Zeit wäre, meinen Aufsatz zu endigen: so wolte ich mit Beispielen zeigen, daß der gemeine Lehrbegrif der Gottesgelehrten in beiden protestantischen Kirchen in mehrern Lehrpunkten von den darüber geschehnen symbolischen Vorschriften dergestalt abweicht, daß den Lehrbegrif der Lehrer zur Glaubensregel machen wirklich eben so viel ist, als die algemeine Verbindlichkeit der in den symbolischen Büchern verfaßten Glaubensregel aufheben. Ich begnüge mich mit einem einzigen Beispiele. Die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche überlassen es ausdrüklich eines jeden Freiheit, über die Höllenfahrt Christi nach seiner besten Erkentnis zu bestimmen. Der algemeine Beifal erklärte sich zeitig für eine wirkliche Begebung Christi in den Aufenthalt der Verdamten. Nun ward Ruß verketzert, als er diesen Artikel schriftmäßiger erklärte. Verfuhren wohl diejenigen orthodox, welche ihn deswegen der Heterodoxie anklagten?

Ich eile zu meiner sechsten Regel: derjenige hört wirklich auf orthodox zu seyn, der in irgend einer durch die öffentlichen Lehrvorschriften seiner Kirche geschehnen Lehrbestimmung dieselben verläßt: es be-

treffe

treffe solches eine in die katechetische oder blos akroa-matische Erkentnis gehörige Lehrbestimmung. Allein wenn seine Heterodoxie keine andre als blos theologische Sätze betrift: so ist es keine ihn des evangelischen Lehramts in einer Kirche unfähig machende Heterodoxie: und es würde eine unverantwortliche Versündigung gegen den durch ihn zu stiftenden Nutzen seyn, wenn er durch darüber geschehne Anklage des zu seinem Amte nöthigen Vertrauens beraubt werden solte. Denn ich hoffe hinlänglich gezeigt zu haben, daß sich die öffentlichen Lehrvorschriften von Rechts wegen nur auf die in Jedermans Erkentnis gehörigen Sätze erstrekt haben solten, und daß zur Uebereinstimmung in dem Lehrbegriffe einer Kirche nichts weiter als die Uebereinstimmung in den zum gemeinsamen Glauben einer Kirche gehörigen Lehrwahrheiten erfordert wird. Bekleidet Jemand ein theologisches Lehramt: so gewinnt die Sache einigermassen eine andre Gestalt, sobald er äussere Verpflichtungen zu theologischen Lehrbestimmungen bewilligt hat. Und es könte also z. E. in der lutherischen Kirche Jemand füglich bei Entfernung von dem lutherischen Lehrbegriffe über das Abendmahl des HErrn in dem evangelischen Lehramte geduldet werden: weil doch das Unterscheidende in diesem Lehrbegriffe gar nicht in den öffentlichen Unterricht gehört. Aber ob Jemand bei Ver-

fassung desselben, ob Heumann noch ein theologisches Lehramt behalten konte, dürfte zweifelhaft werden. Gleichwohl wenn es bei den Theologen auf den hohen Schulen doch nur eigentlich und vornehmlich darauf ankömt, daß durch ihre Unterweisung der Lehrbegrif einer Kirche, und das ist, die in den gemeinsamen Glauben gehörige Lehrerkentnis fortgepflanzt werde: so ist entschieden, daß ein unmäßiger Eifer gegen ihre etwa blos theologische Sätze betreffende Heterodoxie ein unanständiger und liebloser Eifer seyn würde. Ich erkenne die Vereinigungsformel für eine verbindliche Lehrvorschrift in der lutherischen Kirche: und ich habe keine einzige derselben entgegenstehende Ueberzeugung. Aber die meisten darin bestimten Dinge sind blos zur akroamatischen Erkentnis gehörige Dinge: und ich würde mir daher billig es zur Sünde rechnen, Jemanden wegen seiner Abweichung von derselben zu verketzern.

Wer unter meinen Lesern meine Absicht mit diesem Aufsatze darauf einschränkt, daß ich mich mit demselben den Misbräuchen entgegenstellen wollen, welche mit der Orthodoxie und dem Eifer für die Orthodoxie getrieben werden, den kan ich aufrichtig versichern, daß es mir eben so sehr am Herzen liegt, die pflichtmäßige Sorge für die Erhaltung der Orthodoxie und das Ansehn derselben zu befördern, als den Ketzerma-

chern unsrer Zeit ein Wort ins Gewissen zu reden. Ich bin weit entfernt, die Freiheiten in allen Absichten zu billigen, welche sich verschiedne Lehrer und Schriftsteller unsrer Zeit erlauben: und ich erkenne es für eine der Kirche wirklich schuldige Pflicht, daß dieselbe für einen jeden gewarnt werde, der Meinungen zu verbreiten sucht, wodurch wirklich die Einheit und Reinigkeit des Glaubens gekränkt wird. Aber ich finde die Mittel ungemein unschiklich, welche zu dem Ende von den mehresten angewandt werden: und ich halte für entschieden, daß die Verachtung, in welche die Orthodoxie wirklich verfallen ist, dem unweisen Verfahren in dem gewöhnlichen Eifer für die Orthodoxie zugeschrieben werden müsse. Denn so weit ist die Sache wenigstens in gewissen Gegenden bereits gediehen, daß orthodox seyn und die Religion grob mit abergläubischer Anhänglichkeit an die Erkentnis der Väter lehren, und dagegen nicht orthodox seyn und die Religion vernünftig, schriftmäßig, und auf eine beifalswürdige Weise lehren, für gleichbedeutend gehalten wird. Wahrhaftig jezt ist nicht die Zeit, blosse Verdammungsurtheile auszusprechen, und einer Lehrerkentnis deren Verbreitung man gern verhindern möchte, dieses zum ganzen Verbrechen anzurechnen, daß sie nicht die gewöhnliche und angenomne ist, oder gar Leute, welche weiter kein Verbrechen haben, als

daß sie nicht, in dem gewöhnlichen Geleise fortgehen, unbescheiden zu begegnen, ihre sonstigen Verdienste zu verkennen, und die Welt wider dieselben aufzuwiegeln. Der päbstliche Bann wäre vielleicht noch nicht so verachtet und völlig unbrauchbar geworden, wenn Paulus der fünfte nicht die Unvorsichtigkeit gehabt hätte, sämtlichen katholischen Fürsten ein Beispiel seiner Ohnmacht zu liefern. Nicht leicht wird in unsern Tagen Jemand der sonst nur einige Verdienste hat, wegen des Mangels der Orthodoxie von der Kirche ausgestossen, oder seines Amtes entsezt werden. Also ist doch das ganze ehedem furchtbare Geschrei gegen heterodoxe Lehrer ein zum Hauptzwecke unnützes Geschrei: und es solte der an sich gerechte Anstoß an heterodoxen Meinungen in unsern Tagen so selten als möglich, und mit so viel Bescheidenheit und Liebe gegen den Irrenden als möglich vorgebracht werden: um nicht den Vorwurf der Heterodoxie völlig kraftlos zu machen. Wofern die Eiferer in ihrem bisherigen Gange fortgehen, und verdienstvollen Schriftstellern nichts schuldig zu seyn glauben, sobald nur die Orthodoxie derselben zweideutig geworden ist: so ist es wahrhaftig nach einiger Zeit gänzlich um die Orthodoxie gethan, und Orthodoxie haben und Verdienste um die Wahrheit haben, wird für mit einander streitend gehalten werden.

Mein Aufsatz ist wider meinen Vorsatz angewachsen. Gleichwohl kan ich nicht drei Folgen zurüklassen, deren gewissenhafte Erwägung und Ausübung ich so wohl zur Erhaltung und Wiederherstellung der Ehre der Orthodoxie, als zur Steurung der bei der Sorge für dieselbe gewöhnlichen Versündigungen für unentbehrlich und vorzüglich erheblich erkenne. Die erste ist diese: es erweiset allezeit entweder wenig Verstand oder wenig Rechtschaffenheit, wenn Jemand gar zu sorgfältig ist, sich selbst für Entfernung von der Orthodoxie und möglichem Verdacht derselben zu verwahren, oder auch die Entfernung anderer von derselben zu hindern. Denn die Orthodoxie, wie wir sie hier beständig betrachten, ist doch nichts anders, als das menschliche Ansehn eines gewissen Lehrbegrifs, und eine daher erwachsende Verbindlichkeit, demselben nicht zu widersprechen. Es ist doch solche schlechterdings kein Merkmal und kein Versicherungsgrund seines innern Werthes oder seiner Wahrheit. Ich habe mich gleich anfänglich über die Gründe und die Nothwendigkeit der Orthodoxie bei allen Gliedern und vornehmlich Lehrern einer Kirchpartei so bestimt erklärt, daß mir Niemand den Vorsatz, die Vernachläßigung derselben zu entschuldigen, zur Last legen kan. So wohl die Sorge für die Orthodoxie an sich als für den Ruf derselben ist eine vorzügliche Pflicht

eines jeden, der sonderlich mit einem Lehramte in einer Kirche beladen ist. Er könte solches nicht ohne Ausübung eines öffentlichen Betruges fortsetzen, wenn seine Einsichten und gar seine Vorträge dem Lehrbegriffe der Kirche widersprächen, welchen er fortzupflanzen verordnet ist. Er hat den Ruf der Orthodoxie zu dem ihm zu einer gesegneten Führung seines Amtes unentbehrlichen öffentlichen Vertrauen nöthig. Und ist der Lehrbegrif seiner Kirche durch erleuchtete und rechtschafne Gottesgelehrten gebildet worden: so hat derselbe ein Vorurtheil des Ansehns für sich, nach welchem er bei jeder Entfernung von demselben überwiegende Gründe erkennen muß, seine Erkentnis genau zu prüfen. Es kan auch der Eifer gegen davon bemerkte Entfernungen ein heiliger Eifer seyn. Er kan aus einem gewissenhaften Verlangen, Uneinigkeit und Ungewisheit im Glauben zu verhindern, aus einem gerechten Unwillen gegen Eigendünkel, Neuerungssucht, ehrsüchtiges Bestreben nach dem Rufe eigner Meinungen, und Verachtung fremder Einsichten, und er kan aus einem pflichtmäßigen Bestreben, Irrlehren und der Verbreitung derselben zu begegnen, entspringen. Und so wäre es nicht nur ungerecht, sogleich bei Jemandes Zärtlichkeit in Ansehung des öffentlichen Vertrauens zu seiner Orthodoxie eine knechtische Sorge für seine Ruhe oder für die Fortdauer seiner Besoldung,

oder für den Beifal und das Lob orthodoxer Zeitungsschreiber zu argwohnen: und eben so ungerecht, Lieblosigkeit, theologischen Haß, Verfolgungsgeist, eigennützige Begierde nach Ruf der Orthodoxie oder ehrsüchtiges Verlangen nach dem Ansehn einer Stütze derselben, bei Eiferern für die Orthodoxie zu argwohnen. Es wäre sogar unrecht, wenn Jemand aus Besorgnis solcher Argwohne die Pflicht orthodox zu seyn und Orthodoxie zu befördern versäumen solte. Allein ein jeder, der diese Pflicht zu weit treibt, und gar zu sehr mehr oder doch eben so sehr dahin sieht, daß seine Lehrerkentnis orthodox als daß sie schriftmäßig sei, dessen Verstand und dessen Herz müssen uns verdächtig werden.

Zuvörderst muß uns sein Verstand verdächtig werden. Denn kaum ist dergleichen möglich, ohne den angenommenen Lehrbestimmungen ein innerlich verbindliches Ansehn beizulegen, und die Entfernung von der Orthodoxie mit der Entfernung von der Wahrheit für einerlei zu halten. Und kaum ist solches möglich ohne die Aussprüche vormaliger oder noch gegenwärtiger angesehner Lehrer der heiligen Schrift als einen Grund des Glaubens an die Seite zu setzen, und also auf päbstliche Abwege zu gerathen. Denn es ist doch gleichviel, ob es ein Kirchenvater oder ein andrer Lehrer der Theologie ist, dessen Urtheil zu einer

Regel des Glaubens angenommen wird. Und wenn ein menschliches Ansehn in Sachen des Glaubens von einigem Gewichte wäre; so wäre das Vorurtheil für den Kirchenvater doch noch erheblicher und gegründeter, als für irgend einen wittenbergischen oder jenaischen Professor. Die Kirchenväter konten ihren Lehrbegrif durch eine Tradition von den ersten Lehrern des Christenthums empfangen haben. Wahrhaftig es muß uns Mitleiden erwecken, wenn wir einen Schriftsteller ängstlich bemüht sehen, sich mit der Beistimmung orthodoxer Theologen gegen die Anklage abweichender Meinungen zu verwahren, und seinen Vortrag mit einer Menge von Stellen aus ihren Schriften auszustaffiren. Damit wird in der Ueberzeugung vernünftiger Leser oder Zuhörer nicht das geringste gewonnen. Und das ist auch nicht einmal die wahre Methode, die Orthodoxie einer Erkentnis zu erweisen. Wenn Jemand die Seligkeit frommer Heiden behauptet, und z. E. mit Zeugnissen aus Lutheri Schriften auch klar erweiset, daß Lutherus dieselbe geglaubt und gelehrt hat *): ist nun damit erwiesen,

*) Eine sehr deutliche Erklärung darüber ist in seinen Tischreden: „Cicero hat viel Gutes gethan und geredet: ich „hoffe unser HErr Gott werde ihm und seines gleichen „gnädig seyn.„ Er hatte darin die Kirchenväter zu Vorgängern, von welchen Casaubonus in seinen Exercitationibus

wiesen, daß diese Lehre wahr oder auch nur orthodox sei? Wir haben gesehn, daß die öffentlichen Lehrvorschriften einer Kirche allein eine Regel für die Orthodoxie in derselben sind.

Hiernächst aber muß uns bei einer unmäßigen Sorgfalt für den Ruf oder die Erhaltung der Orthodoxie schlechterdings die Rechtschaffenheit dererjenigen verdächtig werden, bei welchen wir dieselbe wahrnehmen. Wer recht redlich und gewissenhaft die heilige Schrift als die einige Regel des Glaubens verehrt und gebraucht, und nichts auf das Ansehn der Menschen ungeprüft annimt, der räumt auch den symbolischen Schriften seiner Kirche bei Untersuchung der Wahrheit nicht das geringste ein, sondern ist vielmehr gegen das Vorurtheil für dieselben als ein einer gewissenhaften Prüfung nachtheiliges Vorurtheil bei sich und andern wachsam. Wer dagegen eine förmliche Fertigkeit verräth, bei eignen oder fremden Einsichten sogleich an die symbolischen Bücher oder die gewöhnlichen Meinungen der Gottesgelehrten darüber zu gedenken, der verräth auch wirklich eine

nibus antibaronianis zeigt, daß sie allererst in den pelagianischen Streitigkeiten angefangen haben, die Verdammung der Heiden zu behaupten. Der heilige Justinus schreibt: „Diejenigen, welche nach der Vernunft leben, sind Christen, wenn sie gleich für Atheisten gehalten worden sind: dergleichen unter den Griechen Sokrates, Heraklitus und andre ihnen ähnliche gewesen.„

eine Fertigkeit, kein aufrichtiger und redlicher Verehrer der Wahrheit und der Schrift als der göttlichen Quelle derselben, zu seyn. Wer sich gar zu viel Mühe giebt, die Welt zu überzeugen, daß er der vorgeschriebnen Lehrform getreu sei, gegen den schöpfen wir einen gegründeten Argwohn, daß ihm seine Ruhe und seine mit Treue gegen dieselbe verbundnen Vortheile mehr am Herzen liegen, als die Wahrheit. Und wer die Lehrerkentnis andrer zu sehr und zu oft nach dem Verhältnis gegen die vorhandnen Lehrvorschriften beurtheilt, oder sich gar bei wirklichen oder vermeinten Abweichungen von denselben Beleidigungen für erlaubt hält, bei dem ist wohl so wenig Vorsatz die freie Untersuchung der Wahrheit gern zu sehn und zu befördern, als Bekantschaft mit den von unsern Vorfahren übrig gelassnen nöthigen weitern Berichtigungen im Lehrbegriffe zu vermuthen.

Dis leitet mich zu meiner zweiten Folge: es ist schlechterdings unerlaubt, einer Lehrerkentnis nichts weiter als den Mangel der Orthodoxie entgegenzusetzen. Meine Leser verstehen diese Regel vielleicht dahin, daß es schlechterdings unerlaubt sei, eine Lehrerkentnis für heterodox zu erklären, ohne solches von derselben zu erweisen. Und ich habe nichts darwider, daß sie dieses unverantwortliche Verfahren mit derselben zugleich verurtheilt halten. So augenscheinlich ungerecht

gerecht dasselbe ist; so gewöhnlich ist es doch gleichwohl: und wer eine Lehrerkentnis der Heterodoxie beschuldigt, ohne seine Beschuldigung zu erweisen, der ist nicht anders als ein Ankläger zu betrachten der seinen Mitbürger vor Gericht über Verbrechen belangt, und seine Anklage ohne Beweis läßt. Aber lasset uns den Kunstgrif nicht unaufgedekt lassen, welcher an dieser Ungerechtigkeit Theil hat! Das ist der kürzeste Weg, eine Lehre zu verleumden oder anzuschwärzen, und Schriftsteller, welche nicht mit uns einerlei Meinung sind, verhaßt zu machen. Wen es aufrichtig bekümmert, freie Meinungen zum Nachtheil der Glaubenseinigkeit behauptet zu sehen, der muß auch beweisen, daß seine Bekümmernis gegründet sei. Und diesen Beweis muß er also führen, daß er den Widerspruch derselben nicht gegen die gewöhnlichen Meinungen der Gottesgelehrten, sondern gegen die symbolischen Bücher seiner Kirche darlegt. Ich irre sehr oder das Geschrei über die Heterodoxie in unsern Tagen würde um ein grosses schwächer werden, wenn theils der Begrif der Orthodoxie gehörig eingeschränkt, theils jede Anklage der Entfernung von derselben solchen gemäß erwiesen werden solte.

Allein dis ist doch nicht eigentlich die Sache, auf welche ich mit meiner Regel hinsehe. Ich sehe vielmehr mit derselben dahin, daß es strafbar ist, eine

von

von der Orthodoxie abweichende Lehrerkentnis unwiderlegt blos wegen ihrer Abweichungen von der Orthodoxie zu verdammen. Zuvörderst geschieht damit der Absicht kein Genüge, welche mit einem lautern Eifer gegen heterodoxe Meinungen statt finden muß. Ist derselbe lauter: so hat er den Zweck der Verbreitung des Irrtums zu begegnen. Aber solcher wird nur mit dem Beweise, daß es Irrtum ist, begegnet: und die ganze vernünftige Welt weiß, daß ein Satz heterodox und doch eine theure Wahrheit seyn kan. Hiernächst aber ist es die gröste Lieblosigkeit gegen denjenigen, welcher dergleichen Abweichungen behauptet oder vertheidigt, wenn nichts weiter geschieht, als daß die Welt von seiner Abweichung vom eingeführten Lehrbegriffe unterrichtet wird. Erklären, daß Jemand nicht orthodox sei, heißt doch erklären, daß er verdiene, von seiner Kirche ausgestossen, und wenn er gar ein Lehramt in derselben bekleiden solte, desselben entsezt zu werden. Nun derjenige, welcher Jemanden für heterodox erklärt, erkennt entweder die Lehrerkentnis, in Ansehung welcher er ihn dafür erklärt, für einen Irrtum, oder nicht für einen Irrtum. Im leztern Falle ist er ein rechter Bösewicht, daß er ihn über eine Erkentnis verunglimpft, und vor der Welt zu Schanden zu machen sucht, die eine wahre Erkentnis, folglich da vom geoffenbarten Lehrbegrif

die Rede ist, eine geoffenbarte göttliche Wahrheit ist. Im erstern Falle aber verbindet das Evangelium einen jeden, die Zurechtbringung des Irrenden zu versuchen, ehe auch nur ein Schritt zur Ausstossung desselben aus der Gemeine des HErrn geschieht. Aber wird damit das geringste zur Ueberführung des Irrenden von seinem Irrtum geleistet, daß ihm die Abweichung seiner Erkentnis von der angenommnen Lehrerkentnis vorgehalten wird? Und kan der Irrende bei seinen Widersachern einen Funken von Liebe und Mitleiden über die Ungemächlichkeiten, welche er sich mit seiner irrenden Erkentnis zuzuziehen im Begrif ist, vermuthen, wenn sie nichts zur Verbesserung seiner Erkentnis und damit zu seiner Erhaltung zu thun nöthig finden? Kan er wohl einige menschenfreundliche Gesinnungen bei Leuten vermuthen, welche ihm keine Pflicht der Nachsicht, der Bescheidenheit, und des Bestrebens ihn zu gewinnen, und in dem Vertrauen seiner Mitchristen zu erhalten, schuldig zu seyn glauben?

Meine dritte und lezte Folge ist: es ist unverständig und unchristlich, Jemanden eine Abweichung von der Orthodoxie in blos theologischen Dingen öffentlich vorzurücken. Ich habe mich hinlänglich erklärt, daß nachdem einmal Lehrbestimmungen über dergleichen Sätze in die Glaubensbücher übergegangen, und also äusserlich verbindlich geworden sind, auch ein jeder bei

Uebernehmung eines Lehramtes in der Kirche zur Beobachtung der ganzen darin enthaltnen Lehrvorschrift verpflichtet wird; eine jede wirkliche Entfernung von den vorhandnen Lehrvorschriften auch in darin bestimten blos in die akroamatische Erkentnis gehörigen Säzen eine wirkliche Entfernung von der Orthodoxie ist. Und also bin ich gar nicht gesonnen, solche bei Lehrern zu entschuldigen. Ich habe auch nichts darwider, daß Jemand freundschaftlich und liebreich darüber bestraft, und ob er mit gutem Gewissen Lehrbestimmungen, zu deren Fortpflanzung er sich anheischig gemacht hat, verlassen könne, erinnert werde. Aber ich kan es auf keine Weise billigen, wenn solches öffentlich geschieht. Es ist doch ursprünglich widerrechtlich, daß die Lehrvorschriften bis auf blos theologische Säze ausgedehnt worden sind: und der Endzweck der Kirche leidet gar nicht, wenn in dergleichen Dingen von denselben abgewichen wird. Folglich erweiset es entweder Unerfahrenheit in der ungleichen Erheblichkeit der Glaubenslehren, oder Unwissenheit in Ansehung des Grundes und Endzwecks öffentlicher Lehrvorschriften, wenn eine jede Abweichung von denselben ohne Unterscheid gerüget, und als eine Uebertretung der dem Lehrbegriffe einer Kirche schuldigen Pflichten vorgestelt wird. Hiernächst aber ist dergleichen Verfahren zu aller Zeit unchristlich. Theils wird auf diese Weise die Freiheit des Nachdenkens über

göttli-

göttliche Wahrheiten, und die pflichtmäßige grössere Berichtigung des noch immer grösserer Volkommenheit und Wahrheit bedürftigen theologischen Lehrbegrifs, mannigfaltig gehindert: und das kan nicht mit einer aufrichtigen Liebe zur Wahrheit, und mit einem gottseligen Verlangen, die Erkentnis Gottes und seines Wortes immer mehr vervolkomt zu sehen, bestehn. Theils hat bei aller überhand genommner Geringschätzung der Orthodoxie die Beschuldigung des Mangels derselben doch immer ihre sichre Wirkung: und es wird also ohnfehlbar derjenige welcher derselben angeklagt wird, seines theologischen guten Namens und des ihm zur Erleuchtung und Heiligung seiner Mitmenschen unentbehrlichen algemeinen Vertrauens beraubt. Solte es aber bei frommen und christlichen Gesinnungen wohl möglich seyn, Jemanden ohne Noth und Nutzen um den Segen seines Amtes, und die übrige Welt durch das ihr eingeflößte Mistrauen um die sonst durch ihn zu hoffende Unterweisung und Erbauung zu bringen? Theils kan überhaupt die Entfernung von dem angenomnen Lehrbegriffe bei Jemanden so wohl eine Folge der Gewissenhaftigkeit und Redlichkeit als Neurungssucht und Begierde, sich durch besondre Meinungen zu unterscheiden, seyn. Haben wir aber Merkmale von dem erstern: wie könte es denn mit eigner Ehrerbietung gegen Wahrheit und Redlichkeit bestehn, wenn wir Leute nicht selbst bei anscheinenden

nenden Verirrungen lieben und möglichst schonen wolten, bei welchen wir Gründe haben, dergleichen redliche Gesinnungen zu vermuthen? Diejenigen, welche alle Entfernung von dem herrschenden Lehrbegriffe selbst nach äusserer Verpflichtung zu demselben für unerlaubt halten, erwägen nicht, daß nach ihren Grundsätzen das ganze Reformationswerk unerlaubt gewesen ist. Luther und Zwingel hatten sich äusserlich verpflichtet, den Lehrbegrif der römischen Kirche fortzupflanzen. Sie sind also die grösten Ketzer die jemals gewesen sind, indem sie denselben verliessen: und nicht nur verliessen, sondern sogar bestritten: und bei dem allen diejenigen geistlichen Aemter beibehielten, bei deren Uebernehmung sie sich zur Festhaltung an denselben verpflichtet hatten. Wir verehren den Eifer dieser frommen Wiederbringer der reinen Lehre: und erkennen dankbar die Vortheile, welche der Kirche durch ihre Heterodoxie zugewachsen sind. Ist es denn nun verständig, ist es christlich, alle Heterodoxie zu verketzern? Ich beschliesse diesen Aufsatz, wie ich meinen Beweis, daß Gott die Menschen bereits durch seine Offenbarung in der Natur zur Seligkeit führt, beschlossen habe: mit dem Wunsche des seligen Stollen: die Kirchenväter waren mehr fromm, als orthodox. Die jetzigen Gottesgelehrten sind mehr orthodox, als fromm. Wenn wird doch die Zeit kommen, da sie beides seyn werden!

Staatliche Bibliothek Bamberg

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Töllner, Johann Gottlieb,

Johann Gottlieb Töllners ... kurze vermischte Aufsätze

Bd.: Erster Band, [Dritte Sammlung]

1767

Bamberg, Staatsbibliothek -- Op.th.o.34(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11757844-0